AOSIS

Christelike etiek in 'n sekulariserende samelewing

J.M. VORSTER

Christelike etiek in 'n sekulariserende samelewing

Christelike etiek in 'n sekulariserende samelewing

J.M. VORSTER

AOSIS

AOSIS

Hoofkantoor
AOSIS (Edms) Bpk
Postnet Suite # 110
Privaatsak X19
Durbanville 7551
Suid-Afrika
Tel: +27 21 975 2602
Faks: +27 21 975 4635
E-pos: info@aosis.co.za
Webwerf: http://www.aosis.co.za

Christelike etiek in 'n sekulariserende samelewing
ISBN: 978-0-620-64727-4

DOI: http://www.dx.doi.org/10.4102/aosis.ceiss.2014.01

Redigeerder: Margot von Beck
Proefleser: Mirrie van Rooyen
Projek bestuurder: Trudie Retief
Voorblad agtergrond: Ontwerp deur Freepik.com

Gedruk en gebind
Mega Digital (Edms) Bpk, Suid-Afrika

'Christelike etiek in 'n sekulariserende samelewing' genereer gesaghebbende, ten volle bewese en goed beredeneerde behandeling van christelike etiek, 'n vername onderwerp wat van kardinale belang vir die mense van Suid-Afrika is. Dit dissemineer oorspronklike navorsing, bevorder samewerking van kundiges en genereer nuwe ontwikkelings binne die spesifieke veld van die Gereformeerde teologie en Christelike etiek.

Die teikenmark is spesialiste op die gebied van Sistematiese Teologie en kontekstuele bediening. Die outeur pas in die Christelike etiek die konsep van die koninkryk van God toe as die oorkoepelende paradigma, ten einde maatskaplike en kerklike probleme wat vandag ten opsigte van moraliteit ervaar word, te belig. Die hipotese van die boek word beredeneer en gestaaf deur die gebruik van 'n baie wye verskeidenheid van klassieke, sowel as onlangse ondersoeke op die gebied van etiek. Wat hierdie spesifieke navorsing bevorder, is die feit dat die skrywer nie net na internasionale navorsers verwys nie, maar ook na Suid-Afrikaanse teoloë en die Suid-Afrikaanse situasie.

Die boek besin ook oor die fenomeen sekularisasie en die begrip postsekulêre spiritualiteit, bespreek teen die agtergrond van 'n universele natuurwet en 'n spesifieke Skrifopenbaring en Christologie. In die lig van die uitdagings van die postmoderniteit, fokus dit op die konsepte van waarheid, geregtigheid en die profetiese roeping van die hedendaagse kerk.

Die skrywer het daarin geslaag om die Christelike situasie-etiek te kommunikeer. Die werk kan navorsingsidees verryk en stimuleer, en help om versoening te bepleit.

Vakredakteur, Godsdiens Studies, A.G. van Aarde

Die uitgewer en die redaksie sertifiseer dat die werk in 'n tweestap evalueringsproses geëvalueer is. 'n Aanvanklike keuringsproses deur 'n paneel vakkundiges, gevolg deur indiepte, dubbelblinde eweknieboordeling deur drie resensente. Hulle is deur die redaksie gekies weens hulle kundigheid in die vakgebied van Christelike etiek.

'Christelike etiek in 'n sekulariserende samelewing' produces authoritative, fully evidenced and well-reasoned treatment of Christian ethics, a major topic that is of central concern to South Africa's people. It disseminates original research, fosters collaboration of experts and generates new developments within the specific field of Reformed Theology and Christian Ethics.

The target audience are specialists in the field of Systematic Theology and contextual ministry. The author applies in Christian ethics the concept of the kingdom of God as the overarching paradigm in order to elucidate societal and ecclesiastical problems which are experienced in morality today. The book's hypothesis is argued and substantiated by using a very wide variety of classic, as well as recent investigations in the field of ethics. What promotes this specific research is the fact that the author not only refers to international researchers, but also to South African theologians and the South African situation.

The book further reflects on the phenomenon secularisation and the notion post-secular spirituality, argued against the background of a universal law of nature and a specific scriptural revelation and Christology. In light of the challenges of postmodernity it focuses on the concepts truth, justice and the prophetic calling of the present-day church.

The author has managed to translate Christian situation ethics that enriches and stimulates research thoughts, that can assist and advocate reconciliation in South Africa.

Domain Editor, Religious Studies, A.G. van Aarde

The publisher and Editorial Board certify that the work was evaluated in a two-step review process. An initial selection review process by a panel of domain experts; followed by in-depth double-blind peer reviews by three reviewers. They were selected by the Board being content experts in the field of Christian ethics.

Voorwoord

ʼn Loopbaan van betrokkenheid by die amptelike kerklike bediening en die akademiese opleiding van predikante laat ʼn mens gou besef hoe kragtig Suid-Afrikaners geraak word deur die proses van sekularisme wat vanuit Wes-Europa oorspoel na sekere dele van die samelewing alhier. Hierdie invloed is veral te sien in die funksieverlies van kerke en die groeiende suspisie teen die christelike etiek. Veral op die etiese vlak blyk dit dat die christelike geloof onder skoot kom en dat ʼn nuwe protesateïsme tot nuwe besinning oor die kernwaardes van godsdiens lei. Daar is onder Suid-Afrikaanse denkers tans ʼn lewendige diskussie oor godsdiens, kerk en moraal.

As volgeling van die klassieke gereformeerde etiek is ek oortuig dat hierdie tradisie, wanneer dit verantwoordelik wetenskaplik ondersoek en toegepas word, ʼn groot bydrae kan lewer tot opbou van die kerk se rol in die samelewing en die morele vernuwing daarvan. Hierdie boek is ʼn beskeie en voorlopige vrug van hierdie oortuiging en ek hoop dat dit ʼn bydrae kan lewer tot die algemene etiese besinning vandag. Dit is onmoontlik om almal, wat my denke sedert my studentedae gevorm het, hier in herinnering te roep. Ek was bevoorreg om by baie gedeë denkers te studeer, baie konferensies in Suid-Afrika en internasionaal by te woon en informatiewe gesprekke met kenners te voer. Aan almal wat tot my vorming bygedra het my hartlike dank. Veral my dank aan die Fakulteit Teologie van die Noordwes-Universiteit (NWU) wat my in staat gestel het om die navorsing vir hierdie werk in Nederland af te rond en na my aftrede op 65 steeds die moontlikheid van aktiewe navorsing as ‘post-65’ navorser bied.

Ek is bevoorreg om ʼn lang en gelukkige huweliks- en gesinslewe te geniet. Daarvoor dank ek die hemelse Vader. My waardering gaan daarom aan my eggenote Hannatjie vir haar volgehoue ondersteuning, onderskraging en meelewing met my navorsing. Aan haar dra ek graag hierdie boek op!

J.M. Vorster
Fakulteit Teologie
Noordwes-Universiteit
Potchefstroom
Suid-Afrika

Inhoudsopgawe

Inleiding

Die uitdrukkings 'christelike etiek' en 'sekulariserende samelewing' is teenpole van mekaar. Christelike etiek lê diep ingebed in die christelike godsdiens, terwyl sekularisme dui op die proses waarvolgens godsdiens en godsdienstige norme ernstig en aktief bevraagteken word. Hierdie boek poog vanuit die tradisie van die klassieke gereformeerde lewens- en wêreldbeskouing om hierdie teenpole te versoen deur 'n weg aan te dui waarop christelike etiek geïnterpreteer kan word en kan beweeg om tog relevant te wees in die sekulariserende Suid-Afrikaanse samelewing. Die doel is om opnuut en krities te kyk na die hermeneutiek en fundamentele bronne vir christelike etiek en om vanuit hierdie insigte te let op die fokuspunte waarop die christelike etiek eiesoortig kan toespits om sodoende 'n relevante en konkrete bydrae in Suid-Afrika te maak in die proses van die morele ontwikkeling van die gemeenskap. Anders as De Gruchy (2009) wat christelike humanisme aanbied as 'n alternatief op beide christelike fundamentalisme en sekularisme, wil hierdie boek 'n koninkryksetiek aanbied wat put uit die fundamentele beginsels van die godsopenbaring en dit dan aktueel toepas in die sekulariserende samelewing.

Die studie begin met 'n ontleding van die verskynsel van sekularisme soos dit vanuit Wes-Europa na Suid-Afrika oorspoel en die gevolge daarvan vir die kerk en teologie alhier. Die christelike geloof in Suid-Afrika lê diep ingebed in die Wes-Europese ontwikkeling van die christendom en wat aldaar gebeur beïnvloed gewoonlik latere ontwikkelinge in Suid-Afrika. Om dieselfde rede word die tese behandel wat beweer dat die sekularisme paradigma verouderd is en dat die huidige Westerse samelewing getipeer kan word as postsekulêr. So 'n studie is nodig omdat, as die tese waar is, nuwe moontlikhede vir die christelike etiek in Suid-Afrika oopgemaak word.

Daarna word drie hoofstukke gewy aan 'n hermeneutiek vir christelike etiek en 'n aanduiding van die fundamentele bronne waarop etiese fundering berus. Eers word gelet op die openbaring van God in die natuur en dan word die rol en betekenis van natuurreg bespreek as fundamentele bron waaruit etiese norme ontgin kan word. In hierdie opsig word besin oor die nuwe belangstelling in die natuurreg wat tans in die gereformeerde teologiese etiek weer aan die orde is. Daarna word in 'n volgende hoofstuk gewys op die openbaring van God in die geskrewe Woord en die rol en betekenis van die Skrif as fundamentele bron

vir etiese norme en handeling. Hierdie behandeling van die hermeneutiek vir christelike etiek word afgesluit met 'n bespreking van die openbaring van God in die mensgeworde Woord, Jesus Christus. Die openbaring van God in die skepping (natuur en geskiedenis), die openbaring in die geskrewe Woord en sy openbaring in Jesus Christus word dan gekies as die fundamentele bronne en vir christelike etiek. Die hermeneutiek van die christelike etiek word hierop gebou. In die lig van die inligting wat uit die drie openbaringswyses van God afgelei word, word verder aangedui dat die christelike etiek 'n koninkryksetiek is en dat dit ten diepste genormeer word deur die natuurreg, die geskrewe Woord en getoets moet word aan die christologie van die transformerende Jesus.

Die wet van God wat Hy in die harte van mense lê word gegee in die natuurreg, duideliker gestel in die Skrif en saamgevat in die Tien Gebooie. Daarom word die Tien Gebooie en die reikwydte van die toepassing daarvan op alle lewensterreine in 'n volgende hoofstuk beskryf. Die argument dui aan dat die christelike etiek beskrywend is van die bestaan van die verbondsgemeenskap in die wêreld en dat geen samelewingsverband hiervan uitgesluit kan word nie. Uit die verstaan van die wet van God word tot die gevolgtrekking gekom dat christelike etiek konkreet en lewensomvattend is en relevant behoort te wees in enige samelewing.

In die beoefening van die christelike etiek is die verbondsgemeenskap instrumenteel soos dit uitgedruk word in die beskrywing van die kerk as die aktiewe volk van die koninkryk van God. 'n Hoofstuk word gewy aan die rol en betekenis wat die kerke as speerpunt van die koninkryk in die morele opbou van die samelewing in Suid-Afrika kan speel. Die kerk en dus alle gelowiges moet probleemoplossend en ligdraend in die sekulariserende samelewing betrokke wees. Daar word ook besin oor die rol wat kerke en christene kan speel in die begeleiding van die burgerlike samelewing. So kan 'n konkrete etiek gevestig word wat opbouend in die brose Suid-Afrikaanse etos kan inwerk tot voordeel van die hele samelewing. 'n Laaste hoofstuk word gewy aan die vraag: Hoe kan die christelike etiek hoop bied aan 'n samelewing waar daar min bakens van hoop is? Die antwoord word gesoek in die bevordering van menswaardigheid, bevryding en deernis. Hierin het kerke 'n besondere terapeutiese en toerustende funksie.

Die antwoorde wat in hierdie boek gewaag word, is nie volledig nie en kan met vele ander insigte aangevul word. Die boek sal egter sy doel bereik as dit 'n gesprek kan stimuleer oor die rol van christelike etiek in die prosesse van nasiebou en samelewingsontwikkeling in Suid-Afrika te midde van die groeiende apatie teen godsdiens, en in besonder die christelike geloof.

Hoofstuk 1

Sekularisme en die gevolge daarvan

Is christelike etiek nog enigsins relevant?

Hierdie vraag word toenemend aktueel in die Westerse wêreld waarin die christelike geloof gebuk gaan onder die aanslag van ʹn ongekende proses van sekularisme as gevolg van die opkoms van nuwe idees en waardes. Al hoe meer word gevra of daar nog plek is vir ʹn christelike etiek met ʹn eie aard, ʹn unieke bron van beginsels en morele norme, en ʹn ander doel as alle ander etiese sisteme. Hierdie vrae vloei voort uit die proses van sekularisme.

Sedert die sestigerjare van die vorige eeu het die verskynsel van sekularisme in die Westerse wêreld die belangstelling van baie sosioloë, teoloë en filosowe gaande gemaak. Hierdie tendens het tot dusver gelei tot ʹn groot hoeveelheid literatuur geskoei op empiriese navorsing.[1] Die navorsing gaan steeds voort en is opnuut gestimuleer deur die omvangryke werk van Taylor (2007) in hierdie verband. Die begrip sekularisme beskryf volgens Taylor (2007:20) drie lyne van denke. Aan die eenkant word dit gebruik in ʹn

1. Die skrywer het in wetenskaplike artikels aan die verskynsel van sekularisme aandag gegee soos wat die verskynsel oor die afgelope twintig jaar ontwikkel het (kyk Vorster 2012a, 2012c). Sommige van daardie gegewens word in hoofstukke 1 en 2 weergegee, maar die bespreking daarvan word in hierdie publikasie aangevul en opnuut geïnterpreteer in die lig van nuwe navorsingsresultate oor die onderwerp. Sekularisme is ʹn ontwikkelende en vloeibare tendens wat nuwe interpretasies nodig en moontlik maak, soos blyk uit onlangse publikasies oor die onderwerp.

juridiese sin as 'n beskrywing van 'n konstitusionele bestel waarin 'n skeiding van kerk en staat gehandhaaf word en waarin die staat as neutraal of onpartydig gedefinieer word in terme van godsdiens of ideologie. In hierdie opsig word dan gepraat van die sekulêre staat. Die tweede lyn van denke vloei voort uit die sosiologiese navorsing en gebruik die term sekularisme om die agteruitgang van godsdiens en die verlies aan invloed van die kerk en die christelike moraal in Westerse samelewings te tipeer. Hierdie lyn van denke word gevind by Smith (1985:36), Edwards (1987:285), Laeyendecker (2005:903) en Martin (2011:105). Sekularisme word in hierdie konteks gebruik in die diskoers oor die stand van die christelike geloof en christelike moraal in die Westerse samelewing vandag, te midde van die invloede van rasionalisme, pluralisme en relativisme (kyk ook Bauman 1998:64; Szerszynski 2005:815). In sy kritiek van die christelike moraal gebruik Cliteur (2010b:272) die begrip ook in hierdie sin.

Taylor (2007:20) betoog verder dat daar ook 'n derde betekenis aan die begrip sekularisme geheg kan word, naamlik dié van 'n paradigma wat uitgaan van nuwe voorwaardes vir geloof en spiritualiteit, waarin nuwe gestaltes van die geloof en christelike moraliteit gesoek word. Hierdie laaste betekenis is interessant en verdien verdere oorweging. In hierdie boek sal die begrip egter in die tweede sin van Taylor se beskrywing gebruik word en dit is, dat die term sekularisme 'n beskrywing is van die algemene agteruitgang van die christelike geloof en moraliteit en die toenemende betekenisverlies van kerke in die huidige Westerse samelewings. Die term word dus in 'n sosiologiese sin gebruik. Hiermee word aangesluit by Hölscher (2010:198), wat die term in sy betoog ook met hierdie betekenis gebruik. In hierdie studie wys die term sekularisme dus op die afname van die christelike geloof in die Westerse wêreld en wat daarmee saamhang. In die behandeling van die verskynsel moet egter in gedagte gehou word dat sekularisme nie 'n eenvormige karakter het nie en van plek tot plek en van tradisie tot tradisie verskil. Martin (2011:25) toon hierdie feit duidelik aan in sy empiriese ondersoek oor die verskynsel soos dit oor die wêreld vandag voorkom.

Die sosiologiese proses van sekularisasie bring die volgende vraag na vore: Is daar 'n toekoms vir christelike etiek in die Westerse wêreld? Anders gestel: Kan christelike moraliteit nog effektief die lewens van moderne mense beïnvloed en 'n christelike lewenswyse kweek? Het die christelike etiek iets te sê vir die moderne makro-etiese kwessies soos bio- en eko-etiek, ekonomiese beleid, politieke beplanning en konflikte? Indien wel, wat sal die epistemologiese voorwaardes wees van so 'n relevante christelike etiek? In hoe 'n mate is christelike etiese

tradisies soos Wogaman (1993:277) dit uiteensit in hierdie opsig nog toepaslik? En: In welke mate kan die christelike etiek aansluiting vind by ander wetenskappe, godsdienste en sekulêre denke? Hierdie boek poog om antwoorde op hierdie vrae te help vind.

In so 'n poging moet egter ook aandag gegee word aan die term christelike etiek aangesien alle christelike tradisies die term gebruik. Die hedendaagse teologiese paradigmas soos liberale teologie, bevrydingsteologie, radikale ortodoksie, fundamentalisme en sekulêre teologie bedoel nie dieselfde met die uitdrukking 'christelike etiek' nie. Ook nie die Rooms-Katolieke, Protestantse en Oosters-Ortodokse tradisies nie. Wat word in hierdie boek met christelike etiek bedoel? Die uitgangspunt in hierdie studie is die klassiek gereformeerde tradisie soos dit sedert die Reformasie ontwikkel het. Eenvoudig gestel kan gesê word dat christelike etiek in hierdie studie gebruik word as beskrywing van 'n teologiese dissipline wat fokus op die moraal wat onder mense geld en wat behoort te geld. Christelike etiek het dus 'n deskriptiewe en preskriptiese gerigtheid. Die norme waaraan hierdie moraal getoets word, word gebou op die kennis wat ontgin word uit die openbaring van God in die 'boek van die natuur', die Skrif as die geskrewe Woord en Christus as die mensgeworde Woord. Hierdie epistemologie en die hermeneutiek wat daaruit voortvloei, sal later meer breedvoerig bespreek word. Die sentraal teoretiese argument van hierdie studie is dat christelike etiek in die bogenoemde sin 'n belangrike rolspeler in die moderne sekulariserende Westerse samelewings kan wees, as die dissipline gefundeer word op geloofwaardige, goed gefundeerde en gedefinieerde metateoretiese grondslae. Hierdie stelling sal bewys word aan die hand van enkele toepassings op die betekenis van tradisionele christelike instellings, wat veral deur die proses van sekularisme onder druk is. In hierdie verband word die fokus gerig op die kerk omdat die aanduiders van sekularisme die betekenisverlies en erosie van hierdie basiese christelike instelling kies as bewys van die proses van sekularisme in die Westerse wêreld.

Ten einde hierdie doel te bereik is dit eers nodig om die tendens van sekularisme en die vrae wat die ontwikkeling oproep aan die orde te stel. Hieraan word vervolgens aandag gegee.

Die hooftrekke van die proses van sekularisme

Die Verligting, met sy groot beklemtoning van die dominansie van die menslike rede, en die positivistiese wetenskapsbeskouing het 'n nuwe meesternarratief in die Westerse

denke ingelui (Walker *et al.* 1992:569). Hierdie nuwe paradigma het bekend geword onder die benaming modernisme. Die modernisme het gelei tot groot positiewe ontwikkelings in wetenskaplike navorsing en die groei van die tegniek. Die stroming het dus grootliks bygedra tot die ontwikkeling van die Westerse samelewing. In die periodisering van die geskiedenis van die christendom word modernisme egter ook aangedui as 'n periode waarin kerk en teologie gebuk gegaan het onder die kritiek van die rasionalistiese lewens- en wêreldbeskouings (Weinzierl 2003:608; Viering 2003:611). Hierdie negatiewe impak van die modernisme word in die volgende beredenering van nader beskou. Die dominansie van die rede oor geloof, en van die wetenskap oor godsdiens, is 'n belangrike kenmerk van hierdie lewens- en wêreldbeskouing. In die premodernistiese periode wat tot met die Verligting, die leef- en denkwêreld van die Westerse beskawing bepaal het, het godsdiens, geloof en die kerk 'n belangrike rol gespeel. Hierdie lewensbepalende faktore is vervang met die geloof in die menslike rede en 'n humanistiese mensbeskouing. Die menslike rede het die spilpunt geword waarom politiek en sosiale teorieë gedraai het. Die samelewing op sigself het die objek geword van wetenskaplike ondersoek (Milbank 2006:51). Sosiologie het die teologie op 'n syspoor begin plaas en sosiale teorieë het christelik etiese perspektiewe toenemend bevraagteken. Taylor (2007:21) noem die Verligting 'n tyd van ontnugtering waarin godsdiens sy betowering vir mense begin verloor het.

Die nuwe paradigma in die geskiedenis van die christendom het gelei tot die dinamiese groei van die natuurwetenskappe en sosiale teorieë ten koste van teologie en geloof. Hoewel Martin (2011:119) betoog dat daar nie 'n konstante verhouding tussen wetenskaplike vooruitgang en die kwynende invloed van die christelike geloof is nie, moet die gevolge van die positivistiese wetenskapsbeskouing en die rasionalisme nie onderskat word nie. Die natuurwetenskappe het eenvoudige verklarings begin bied vir verskynsels wat in die premodernistiese tyd aan die metafisiese toegeskryf is. Darwin het geloof in 'n Skepper uitgedaag. Die aandag van die denkers is meer en meer toegespits op die immanente wêreld ten koste van die transendente en die metafisiese. McGrath (1992:132) sê dat die mense van die Verligting onontvanklik vir geloof geword het en alleen dit wat bewysbaar en bestuurbaar was, aanvaar het. Die opkoms van die natuurwetenskappe met hulle beklemtoning van die bewysbare as grondslag vir waarheid het die aandag verskuif, weg van die metafisiese, geloof en spiritualiteit. Belangrike christelike leerstukke soos die gesag van die Skrif, die menswording en opstanding van Christus en die eskatologie is bevraagteken. Die hipotese dat modernisme gelei het tot die proses van sekularisme het sosiologiese navorsing vanaf Weber tot Berger oorheers, alhoewel daar oor die laaste twee dekades ook ander teorieë ontstaan het (Brown 2004:41).

Nuwe sosiale teorieë het eeue oue monargieë bevraagteken en die gesag van godsdiens en veral die kerk aan kritiek onderwerp. Marko-ideologieë soos die Marxisme, sosialisme en die kapitalisme het die verbeelding van politieke leiers aangegryp en tot groot nuwe sosiale strukture gelei. Konflikte wat daaruit voortgevloei het, het christelike moraliteit onder druk geplaas en twyfel gesaai oor die vermoë van die christelike geloof om vrede en maatskaplike stabiliteit te skep. In hierdie verband kan gewys word op die negatiewe gevolge van die twee wêreldoorloë vir die christelike geloof. Dit was sogenaamde christelike lande wat teen mekaar oorlog gevoer het en kerke was aan beide kante. Die christelike etos kon hierdie konflikte nie keer of versag nie (Kennedy 2011:249). Trouens, kerke het hulleself aan verskillende kante van die ideologiese spektrums geskaar en die politiek onderliggend aan die oorlogspogings aktief ondersteun. Praamsma (1981) gee hiervan goeie beskrywings. Die onreg en vernietiging wat die oorlog veroorsaak het en die rol van kerke daarin het gelei tot wat genoem word 'protesateïsme'. In hierdie milieu het christene die christelike geloof prysgegee uit protes teen kerke se onvermoë om die onreg van konsentrasiekampe en ander oorlogsvergrype te verhoed. Die christelike geloof het so tot sy eie agteruitgang bygedra.

Nuwere sosiaal-ekonomiese teorieë as die vrug van modernisme het ook die proses van sekularisme gestimuleer. In die Weste het die na-oorlogse ekonomiese teorieë 'n lewenswyse gekweek waarin mense gedefinieer is in terme van hulle produksievermoë en waarin welvaart afhanklik geword het van verbruik. Die groeiende sekularisme het gelei tot 'n verbruikerskultuur waarin die christelike etiek van soberheid, diensvaardigheid en verantwoordelikheid op die agtergrond gedwing is (kyk Antonaccio 2006; Vorster 2011a). Moltmann (2012:67) is van mening dat die moderne Westerse beskawing 'geprogrammeer is met 'n vooroordeel ten gunste van groei, uitbreiding en inpalming.' Alles word opgeoffer ten gunste van groei, en so het ook die ekologiese krisis ontstaan. Die nuwe sosiale teorieë van modernisme het onder andere uitgeloop op die neoliberale filosofie van die ekonomie, en hierdie filosofie bepaal tans die ekonomiese denke en morele handelinge in die Westerse samelewings en spoel toenemend oor na die ontwikkelende lande. Die neoliberale ekonomie het ongetwyfeld bygedra tot groter welvaart, maar ook tot die groeiende sekularisering van die moderne samelewings.

Die neoliberale ekonomie is gebaseer op die dominansie van die markte (Bruce 2010:205). Daarmee saam word die vitaliteit van 'n verbruikerskultuur aktief bevorder. Hierdie filosofie is ontwikkel deur Friedman (1971:61; 1973:27; 1976:42) en kom daarop neer dat die rol van die staat in die ekonomie soveel as moontlik beperk moet word en

dat die markte die ekonomie moet beheer. Die neoliberalisme onderskryf drie belangrike beginsels. Eerstens word die totale vryheid van die individu beklemtoon. Tweedens word die vryheid van die markte benadruk in so 'n mate dat die markte die ekonomie moet beheer, en derdens moet die inmenging van die staat in die ekonomie sover moontlik beperk word. Samelewingsverbande soos universiteite en maatskaplike organisasies en selfs gesondheidsorg, moet bestuur word volgens besigheidsmodelle waarin die winsgewendheid, en nie die noodsaaklikheid van dienste en produkte nie, voorrang geniet.

As gevolg van die verbruikerskultuur word alle publieke terreine oorheers deur reklame wat verbruik aanmoedig en die welvarende lewe propageer as die sinvolle lewe. Die goeie en hoogstaande lewe is nie 'n lewe van diensvaardigheid en toewyding nie, maar van materialistiese plesiersug en hedonisme. In die proses word die individuele belang op die voorgrond gestel. Die reklamebedryf gee voorrang aan die 'ek'-kultuur waarin 'my' belange en regte hoogty vier. Verantwoordelikheid en verantwoordbaarheid as grondliggende etiese beginsels word in hierdie bedryf nie meer na waarde geskat nie.

Volgens die neoliberale ideologie is die verantwoordelikheid van die ekonomie teenoor die armes om te sorg dat meer en meer winste gegenereer word (Küng 1997:191). Die rykdom wat die winste genereer moet volgens hierdie filosofie deursyfer deur na die onderste ekonomiese vlakke van die samelewing, en op hierdie wyse kry die armes uiteindelik ook deel aan die welvaart wat geskep word. Die uitgangspunt is dat groeiende en florerende markte meer en meer winste en werkgeleenthede skep en uiteindelik so die behoeftiges bevoordeel. 'n Byproduk van hierdie ekonomie is die beskikbaarstelling van maklike krediet. Om besteding aan te moedig word krediet beskikbaar gestel en mense kan meer en meer leen om te bestee en so die honger van die markte te stil.

Die staat en ander morele rolspelers moet dus hulle verantwoordelikheid as rentmeesters – toegespits op die versorging van armes – na die markte oorskuif. Meeks (1995:115) het twee dekades gelede die mening uitgespreek dat hierdie ekonomiese ideologie gekom het om te bly en dat dit volgens hom nog verder sal uitbrei. Dit is inderdaad so dat die neoliberale ekonomieë al hoe invloedryker geword het en die ekonomiese beleide van opkomende ekonomieë bepaal het. Coward (1997:266) gaan selfs so ver om te sê dat die globale markekonomie die sterkste religie in die moderne wêreld geword het, dat dit deur middel van globalisering alle hoeke van die aarde byeenbring en saambind in 'n nuwe waardestelsel wat bepaal word deur die verbruikerskultuur. Die waardestelsel van die verbruikerskultuur oorweldig alle ander waardestelsels – ook die

christelike. Die mens word 'n ekonomies gedrewe wese (Küng 1997:212). Christelike moraliteit, waarin ekonomiese soberheid en deernis met die armes altyd hoog aangeslaan is, word so ondermyn. Himes (2007:132) dui aan dat hierdie verbruikerskultuur die kenmerk van die Amerikaanse leefwyse geword het. Dieselfde kenmerk kan egter ook geïdentifiseer word in ander Westerse lande en in die opkomende ekonomieë waarin hierdie ideologie posgevat het, soos in die Suid-Afrikaanse omgewing.

Die modernistiese denke het met 'n dinamiese intellektuele en rasionele impak en sosiale beplanning, wat uitgeloop het op die neoliberale verbruikerskultuur, die Westerse wêreld oorgeneem. Hierdie ontwikkeling plaas groot druk op godsdiens, geloof en die moraliteit wat daaruit voortvloei. Die bedoeling is egter nie hier om die Verligting slegs negatief te bejeën nie. Die opkoms van die natuurwetenskappe en die nuwe sosiale teorieë het inderdaad 'n groot bydrae gelewer tot die ontwikkeling van die Westerse wêreld. In die Westerse lande het welvaart toegeneem en armoede verminder. Die ontwikkeling van industrieë en demokrasieë het aan mense baie beter bestaansmoontlikhede gebied en hierdie ontwikkelings is deur die prosesse van kolonisasie na groot dele van die wêreld versprei. Die bedoeling met die bogenoemde beskrywing is om aan te dui dat die Verligting tot sekularisme gelei het en dat die christelike geloof en etiek daardeur op die agtergrond geskuif is. Die invloed van modernisme bring McLeod (2004:4) tot die vraag: Wat is oor van die Christendom aan die begin van die een-en-twintigste eeu?

Invloed op die christelike geloof

Die modernisme het geloof en godsdiens onder druk geplaas. Die rasionalisme het nuwe eise aan die teologie gestel en die interpretasie van die Skrif is aan nuwe hermeneutiese teorieë onderwerp. Die invloed wat die proses van sekularisme uitgeoefen het, het verder algaande duidelik geword in die sosiale betekenis en rol van die kerk in Westerse samelewings. Kerke het oor die algemeen onder die druk van sekularisme betekenis verloor en al minder mense het hulleself met kerke begin identifiseer. 'n Proses van ontkerkliking het ingetree. Hierdie proses het oor die afgelope ses dekades in Wes-Europa toegeneem en spoel tans oor na die Westers georiënteerde samelewings dwarsoor die wêreld.

Brown (2004:29) en McLeod (2004:3) beskou die sestigerjare van die twintigste eeu as die wendingspunt in mense se assosiasie met hoofstroom kerke. Met gebruik van verskeie meetinstrumente en met inagneming van 'n verskeidenheid van sosiologiese

empiriese ondersoeke betoog Brown, dat Brittanje in die sestigerjare meer sekularisasie beleef het as in die vorige vier eeue saam. Nooit voorheen het aanwysers so duidelik aangetoon dat religiositeit drasties geval het, en nooit voorheen was die dalende lyn so skerp nie. Hierdie proses het in die dekades daarna voortgeduur en is vandag nog aan die gang. Sedert 1963 het Brittanje volgens hom die model van sekularisme geword en is dit tans nog. Vir die godsdienshistorikus is daar dus nie 'n belangriker periode as die Sestigers nie. Hy skryf die wending toe aan die opkoms van die populêre kultuur. Die data wat hy aanbied is oortuigend genoeg om sy argumente te steun (Brown 2004:31). Hieruit blyk dit dat veral jongmense se verbintenis tot kerklike aktiwiteite ernstig afgeneem het.

Brown (2004:34) toon verder aan dat die invloed van godsdiens in Brittanje laer gedaal het as in die Rooms-Katolieke lande in Europa, en veel laer as in die Verenigte State van Amerika (VSA). Mense het die invloed van godsdiens en godsdienstige praktyke in hulle lewens begin reduseer, soos blyk uit die drastiese afname in christelike huwelikseremonies, doop van kinders, bywoning van Sondagskole en bywoning van eredienste. Die tendens is nog meer opmerklik in die volgende generasie. Daar kan, volgens hom, selfs gepraat word van 'n massa-ontbinding van geloof en godsdiens in Brittanje sedert die sestigerjare. Die resultate van Brown se ondersoek is belangrik om te oorweeg, veral omdat die Verenigde Koninkryk as gevolg van die Britse kolonisasie 'n groot invloed uitoefen in ander dele van die wêreld. Met 'n goed ontwikkelde en omvattende mediatoegang tot die res van die wêreld word hierdie sekularisme wêreldwyd uitgedra. Suid-Afrika lê ook deeglik ingebed in hierdie invloedsfeer.

In die Lutherse tradisie het die kerk sedert die Reformasie skouspelagtige groei getoon en groot invloed op die Duitssprekende gemeenskappe uitgeoefen. Die invloed het oor 'n groot deel van Europa versprei en diep ingedring in mense se lewens en in die algemene moraal. In sy historiese oorsig hieroor het Vloemans (1954:168) aangetoon dat die lutheranisme sedert die Reformasie in Duitsland ongeletterdheid feitlik geheel en al uitgeskakel het, en die Duitssprekende gemeenskappe godsdienstig, kultureel, maatskaplik en polities ontwikkel het. Die Lutherse kerk was dinamies betrokke by hierdie proses. Luther se stem het ook wye positiewe reaksie buite die Duitssprekende wêrelddele ontlok. Teologie in Duitsland het besondere hoogtes bereik en 'n wye invloed oor die hele Wes-Europa uitgeoefen. In 1965 het Moltmann (1965:305) egter opgemerk dat hierdie proses tot sy einde gekom het en dat die kerk nie meer in die invloedsfeer van die samelewing is nie. Volgens hom het die vinnige ontwikkeling van die industriële samelewing die historiese positiewe interaksie tussen kerk en samelewing versteur. Die

Lutherse kerke het hulle plek as die lewensbepalende invloedsfeer in die Duitssprekende samelewings verloor. By dit wat Moltmann sê moet egter ook in gedagte gehou word dat sommige Lutherse kerke hulleself, met hulle steun aan die nasionaal-sosialisme en Hitler se oorlogspoging, tot 'n mate gediskrediteer het. Die lewe van Bonhoeffer, soos beskryf in die werk van Metaxas (2010), gee duidelike blyke van die Rykskerk se pro-Nazi sentimente. 'Protesateïsme' het na die oorlog veral in hierdie geledere toegeneem.

Praamsma (1981:145) is van mening dat hierdie onkritiese ondersteuning van die nasionaal-sosialisme en die oorlog, die Lutherse kerk in 'n groot vertrouenskrisis geplaas het. As gevolg van die opkomende sekularisme en die teleurstelling in die kerk het al hoe meer mense die nodigheid van kerklike betrokkenheid begin bevraagteken. Ontkerkliking het begin toeneem. Die proses het twee golfslae. Eerste is die verskynsel van buitekerklike christene geïdentifiseer (Sölle 1967:117). Daarmee word bedoel dat mense wat die kerk verlaat het, nie noodwendig die christelike geloof prysgegee het nie, maar dat hulle hul deelname aan die kerklike aktiwiteite nie meer beskou het as nodig vir die opbou en uitlewing van hulle geloof nie. Hulle was dus nog christelik, maar buitekerklik. Die geslag wat hulle gevolg het, het egter die christelike oortuiging in sy geheel prysgegee. Hulle is dus niechristelik en niekerklik. Die Lutherse kerke, wat eens die kragtige stimulant van christelike kultuur in Duitssprekende Europa was, het invloed in hierdie gemeenskappe verloor (kyk Nordstokke 1992:479; Martin 2011).

Dieselfde tendense het duidelik geword in die Rooms-Katolieke tradisie in Wes-Europa. Waar die Rooms-Katolieke Kerk in die ontwikkelende wêreld gegroei het en toenemende invloed uitgeoefen het, het hierdie tradisie se invloed in Europa getaan. Deur die eeue heen het die Rooms-Katolieke Kerk deur periodes van stagnasie en ontwikkeling gegaan en het die Kerk 'n groot invloed op die Westerse kultuur gehad. Die Verligting het hierdie invloed egter getemper. 'n Kerk met baie ou rituele en 'n lang tradisie van outokratiese besluitneming en antieke gebruike het dit moeilik begin vind om die moderniserende wêreld met die ontwikkelende kritiese denke en makro-etiese vraagstukke aan te spreek. Die Vatikaanse konsilies het hierdie probleme probeer aanspreek, maar eintlik net daarin geslaag om die skeiding tussen die Rooms-Katolieke etos en die Westerse samelewing te vergroot. Die Eerste Vatikaanse Konsilie (1870) het die rewolusies wat die Verligting veroorsaak het, sterk teengestaan en veroordeel. Die Tweede Vatikaanse Konsilie (1961–1963) was meer akkommoderend (Berger 1999:4). Die Rooms-Katolieke Kerk wou homself oopstel vir 'n debat met die sekulariserende wêreld (Conzales 1985:359). Daar is gepoog om met die ontwikkeling van 'n nuwe

ekklesiologie die rol van die kerk in die samelewing te versterk (Bosch 1979:184). Verskeie Rooms-Katolieke teoloë het in die lig hiervan nuwe bydraes gelewer in 'n poging om die relevansie van die Rooms-Katolieke teologie in die veranderende wêreld te verhoog (kyk Fierro 1977:182). Hierdie pogings het egter nie die erosie wat sekularisme in die Rooms-Katolieke tradisie in Europa aangebring het, gestuit nie (Berger 1999:10). In 'n demokratiserende wêreld het leerstukke soos die gesag en onfeilbaarheid van die Pous en geykte tradisies nie meer die verbeelding aangegryp nie.

In 1969 reeds het die Rooms-Katolieke godsdienssosioloog Schreuder (1969:35) met behulp van die sosioreligieuse teorieë van Weber en Troeltsch vasgestel dat die Rooms-Katolieke Kerk in Europa 'n definitiewe verlies aan funksie en betekenis in die samelewing ondergaan het. Die tradisie se invloed in die politieke sfere in Wes-Europa het getaan en die opvoedkundige en terapeutiese funksies van die kerk is vervang met moderne sosiale instellings en die dienste van die sosiale wetenskappe. Soos die geval was in die Lutheraanse tradisie, het Rooms-Katolieke gelowiges ook die noodsaak van die kerklike instituut en kerklike rituele vir die opbou van hulle geloof en inrigting van hulle lewens begin bevraagteken. Runia (1978:13) het reeds in 1978 op hierdie tendens gewys. Hy het daarop gewys dat 71% van Rooms-Katolieke in Europa in 1963 nog reëlmatig aan die mis deelgeneem het. Hierdie persentasie het in 1975 tot 50% gedaal. Verder het die persentasie van Rooms-Katolieke wat geglo het aan die leerstuk dat Christus die leierskap van die kerk aan Petrus en daarmee aan die pouslike suksessie oorhandig het, van 70% in 1963 tot 42% in 1975 gedaal. Die nuwere empiriese navorsing van Martin (2011) dui aan dat hierdie proses van ontkerkliking in die Rooms-Katolieke Kerk en die bevraagtekening van Roomse dogmas in Europa net verder toegeneem het. Die Rooms-Katolisisme het in Wes-Europa sy premoderne greep op die samelewing verloor en het tans minder invloed in die politieke en etiese diskoerse.

Dieselfde tendense is opmerklik in die gereformeerde kerklike toneel in Wes-Europa. Hierdie tradisie het in Frankryk feitlik verdwyn en het in Nederland, tradisioneel die bastion van gereformeerde denke en die verspreider van hierdie tradisie na die Ooste, Suid-Afrika en die Verenigde State, ernstig veld verloor as dit gemeet word aan ontkerkliking, invloed in die openbare sfeer en etiese relevansie. Reeds in 1971 het die Nederlandse sosioloog Dekker (1971:5) bevind dat mense se deelname aan kerklike aktiwiteite afgeneem het en dat 'n ingrypende verandering in die karakter van godsdienstigheid ingetree het. Die kerk het invloed en betekenis in die samelewing verloor. Waar die kerk in die verlede baie invloed in die lewe van Nederlanders uitgeoefen het, het hierdie stand van sake sedert

die sestigerjare van die vorige eeu radikaal verander. Mense het probleme ontwikkel met die tydlose beginsels wat in die kerke verkondig is, die monologiese Woordbediening, die idee van absolute waarheid en die siening van die uniekheid van die christelike etiek. Runia (1978:160) het hierdie tendens reeds in 1978 raakgesien en aangeteken. In die kringe van gereformeerde christene is die tradisionele geloofsartikels toenemend bevraagteken omdat die siening ontwikkel het dat dit nie meer die modernistiese mens aanspreek nie en nie meer 'n appèl maak op die rasionele instelling van mense nie. Die kerk is selfs met suspisie bejeën. Die etikus Kuitert (1992:182, 204) het die kerk beskryf as 'n teleurstelling en as 'n selfgenoegsame, arrogante, afdwingende en materialistiese magsinstituut. Volgens hom het hierdie instelling, in die woorde van Nietzsche, die 'graf van God' geword. Sekularisme in Nederland het sodanige afmetings aangeneem dat navorsers soos Verboom (1991:115) en Dekker (1991:135) selfs van die 'ondergang van God' in Nederland praat.

Verskeie deelnemers aan die 2013-konferensie by die Radbout Universiteit in Nederland oor die oorsake en gevolge van sekularisme in Nederland ondersteun so 'n gevolgtrekking. In sy bespreking en vergelyking van die sekularisasieparadigma van Weber en die aanbodteorie in die sekulariseringsproses, kom die godsdienssosioloog De Graaf (2013:22) tot die gevolgtrekking dat die proses van sekularisme in Nederland onverstoord voortgaan. Hy verwys na verskeie empiriese ondersoeke wat duidelik aantoon dat die tendens voortduur as aanduiders soos ontkerkliking, en in maatskaplike aksies soos vrywilligerswerk in die burgerlike gemeenskap, sowel as in die stempatrone van tradisionele christelike politieke partye oorweeg word. Becker (2013:37) deel hierdie siening. Na sy behandeling van die resultate van verskeie empiriese ondersoeke gee hy die volgende gegewens. In 1970 was 60% van Nederlanders nog lidmate van 'n kerk. In 2010 is hierdie syfer gehalveer tot 30%. Die gemiddelde daling was ongeveer 0.7% per jaar. Dit moet nou as waarskynlik geag word dat die aantal kerklidmate sal daal tot 'n baie lae niveau. As rekening gehou word met die gemiddelde daling van 0.7% beteken dit dat die aantal kerklidmate oor die volgende 20 jaar verder sal halveer tot ongeveer 15%. Kerklike statistiek vertoon, volgens Becker (2013:38), 'n soortgelyke patroon. Hy behandel die siening dat daar 'n stagnasie in die daling te bespeur is, maar kom dan tot die gevolgtrekking dat die aanhang van die kerke bly wegsmelt.

Die proses van sekularisasie in Europa en soos dit in Nederland afspeel, het ook oorgespoel na die Westers georiënteerde deel in Suid-Afrika. Wat twee dekades gelede opmerklik was in Nederland soos dit toe deur Runia beskryf is, kom nou ook voor in die

Suid-Afrikaanse gereformeerde kerklike toneel. Die debatte oor die sin van monologiese Woordbediening, geloof aan wonders en leerstukke met 'n metafisiese inslag soos die Drie-eenheid van God en die menswording van Christus, sy opstanding, hemelvaart en wederkoms, en die gesag van die Bybel, word in toenemende mate bevraagteken. Hierdie bevraagtekening vind nie net neerslag in die debatte in die openbare pers nie, maar vind ook plaas in teologiese besinning (kyk Muller 2002). Voorts het die christelike moraal 'n kwynende invloed op die kultuur van hierdie komponent van die Suid-Afrikaanse samelewing. Soos in Wes-Europa begin die verbruikerskultuur die kulturele etos van die gemeenskap domineer. Ontkerkliking vind in al die gereformeerde kerklike tradisies plaas. 'n Vergelykende ondersoek oor religieuse ervaring en kerklike betrokkenheid onder gereformeerdes in Suid-Afrika en Nederland in 1993 het sekere ooreenkomste, maar ook merkwaardige verskille aangetoon (Pieterse, Scheepers & Van der Ven 1993:200). Verminderde betrokkenheid in kerklike aktiwiteite, bevraagtekening van konfessies, die kerk se verlies aan betekenis en blote ontkerkliking, soos dit sedert die sestigerjare in Nederland voorgekom het, het ook in Suid-Afrika sigbaar geword. Dat hierdie proses in intensiteit toegeneem het, word duidelik aangetoon in die werke van Muller en Smit (1991:652), H.J. Hendriks (1992:7), J. Hendriks (1996:70) en die inligting wat die Nederduits-Gereformeerde Kerk in hulle projek *Kerkspieël* publiseer en gereeld opdateer. Hierdie gegewens toon aan dat die proses van sekularisme onder die Westers georiënteerde deel van die Suid-Afrikaanse samelewing besig is om toe te neem. Die invloed van sekularisme is kleiner in die kerke waarin die Afrika-tradisies 'n groot rol speel, maar soos wat Suid-Afrika toenemend verwesters, is dit te verwagte dat sekularisme in hierdie kerklike tradisies ook sal toeneem. Die groei in die verbruikerskultuur in al die gemeenskappe in Suid-Afrika is reeds sigbaar.

Hoewel die proses van sekularisme die christelike geloof in geheel in die visier het, is daar veral drie terreine waarop die proses baie negatief ingewerk het. Die eerste is die persoon en werk van Jesus Christus. Hoewel Jesus nog volgens Welker (2013:28) vir die meerderheid mense in Europa 'n kulturele ikoon is wat met velerlei simbole soos feesdae erken word, is daar kwynende begrip vir die idee dat Jesus die Seun van God is waarin God Homself geopenbaar het. Die tradisionele christologie wat uitgaan van die goddelike en menslike nature van Jesus en sy staat van vernedering en verhoging vind nie meer aanklank nie. Die belydenis van die opgestane en verheerlikte Christus word begroet met, wat Welker (2013:29) noem, 'n 'christofobiese' gesindheid. Ook die gedagte van die soenoffer van Christus as betaling van die sondaar se sondeskuld voor God en sake soos God se straf, vergelding en oordeel, word toenemend bevraagteken.

Die tweede is die kerk. Hierdie basiese christelike instelling het 'n ingrypende funksieverlies ondergaan. Al die aanduiders wat sosioloë gebruik, dui daarop dat al minder mense hulle met die kerk wil assosieer. Die proses van ontkerkliking is veral opmerklik onder jongmense. Getallevermindering het oor die hele Westerse wêreld 'n kenmerk van kerke geword. Voorts word die betekenis van die kerk as morele agent in die samelewing al hoe meer bevraagteken. Die 'stem van die kerk', en daarmee word bedoel getuienis, Woordbediening en kerklike uitsprake, word nie meer as belangrik beskou nie en selfs met agterdog bejeën. Die kerk word uitgeskuif as rolspeler in sosiaal-etiese debatte. Derdens het die proses van sekularisme ook die christelike beskouing van die huwelik en gesin, en wat daarmee saamhang, onder groot druk geplaas. Die beskouing van die huwelik en gesin as 'n fundamentele instelling in die christelike samelewingsbeskouing word uitgedaag met die stel van allerlei alternatiewe verhoudings. McLeod (2004:3) is van mening dat die seksuele rewolusie van die sestigerjare die samelewing ontvanklik gemaak het vir allerlei alternatiewe idees oor seksualiteit en die ruimte waarin dit moet plaasvind. Die heteroseksuele monogame huwelik as die geborge ruimte vir gesinsontwikkeling het sy aansien onder mense begin verloor, en dit is een van die diepste ingrypings in die christelike etos deur die proses van sekularisme.

Sekularisme het kerke onder druk geplaas en dit het gelei tot teenreaksies. Kenmerkend van die geskiedenis van die kerk is dat die konteks in 'n groot mate die rolvervulling van kerke bepaal het. So is dit ook met die sekularisme gesteld. Dit is daarom ook belangrik om te let op die wyse waarop kerke en teologie op die proses van sekularisme gereageer het. Die druk wat die proses van sekularisme op die christelike geloof geplaas het, het gelei tot 'n interessante proses van her-evaluasie van die christelike teologie en die rol van die kerk en christelike etiek. Hierdie her-evaluasie het na die Tweede Wêreldoorlog in al die christelike teologiese tradisies merkbaar geword. In breë lyne kan die teologiese en etiese ontwikkelinge binne die christelike geloof oor die afgelope dekades beskryf word as akkommoderend en reaksionêr. Hiermee word bedoel dat die sekularisme die agenda bepaal het vir teologiese en etiese besinning en dat die teologie en etiek by hierdie agenda betrokke geraak het deur hetsy aanpassing of teenstand. Die vraag waarmee na-oorlogse teoloë en etici hulle besig gehou het, is: Hoe kan christelike etiek relevant wees in 'n sekulariserende samelewing en hoe kan die kerk weer 'n invloedryke rolspeler op die publieke terrein word? Teoloë het hulle begin toespits op hierdie vraag deur middel van die ontwikkeling van akkommoderende en reaksionêre teologiese idees.

Hoe moet oor die reaksieteologie geoordeel word en bied dit enige bruikbare insigte vir die huidige christelik etiese diskoers? Om die vraag te beantwoord is dit nodig om 'n kort oorsig te gee van die belangrike rigtings in hierdie verband. Dan kan vasgestel word watter bydraes die reaksieteologieë lewer in die debat oor christelike etiek en sekularisme.

Teologiese en etiese reaksies op sekularisme

Kenmerkend van die christendom gedurende die laaste dekades van die twintigste eeu was die opkoms van die sogenaamde reaksionêre genitiefteologieë. Invloedryke teoloë uit al die christelike geloofstradisies het gepoog om die christelike leerstukke en morele beginsels te herdefinieer in 'n poging om die erosie, wat die sekularisme in die christendom teweeg gebring het, te bekamp. Dit het gelei tot teologiese strominge waarin afskeid geneem is van die tradisionele definisie van kerk en teologie, en gesoek is na relevansie in 'n sekulariserende samelewing. In hierdie opsig kan veral na drie reaksionêre teologiese denkrigtings verwys word wat sedert die sestigerjare die belangstelling gaande gemaak het. Hierdie strominge kan beskryf word as die sekularisering van die teologie, die politisering van die teologie en die privatisering van die teologie.

Die sekularisering van die teologie

Die proses van sekularisme in die christelike tradisies in die sestiger- en sewentigerjare van die vorige eeu het daartoe gelei dat sommige teoloë 'n antwoord hierop gesoek het in die sekularisering van die teologie self. Die topverkoper van Cox se *The secular city* (1967) het hierdie proses ingelui. In hierdie verband kan gelet word op die werke van Vahanian (1961), Altizer (1966), Hamilton (1966) en Sölle (1967).

Die siening het ontwikkel dat die christelike geloof alleen kan oorleef as dit gesuiwer word van die metafisiese elemente wat vir die moderne mens nie meer aanvaarbaar is nie. Welker (2013:44) tipeer hierdie verskynsel as die 'selfsekularisering' van die neo-Protestantse teologie. Teologie moet dus in terme van die Verligting gerasionaliseer word. Die uitgangspunt is gestel dat rasionalisme met die metafisiese God afgereken het en dat die christelike geloof geheel en al herdefinieer moet word om nog van waarde en betekenis in die twintigste eeu te wees. In hierdie proses is die bestaan van God self bevraagteken. Die vertrekpunt in hierdie rigting was die aanname dat dit vir die moderne gesekulariseerde mens nie meer moontlik is om in God te glo nie. Vir die moderne gesekulariseerde mens is God dood. Die neo-Protestantisme het sy protestantse wortels ontvlug (Welker 2013:45).

Na die opspraakwekkende werk van Cox en ander wat dieselfde uitgangspunt gehuldig het, het die sogenaamde God-is-dood-teologie in die sestigerjare in die Westerse wêreld ontwikkel. In hierdie rigting is die gesag van die Skrif heeltemal tersyde gestel en al die metafisiese aspekte van die christelike geloof wat in die sekularisme onder skoot gekom het, verwerp. Die transendente dimensies van die christelike geloof, soos die skeppingsleer, die christologie, die leer oor die Heilige Gees en die toekoms van die wêreld is beskou as ervaringe van antieke mense wat nie meer as betekenisvol vir die moderne mens aangebied kan word nie.

Wat bly dan oor? Alleen die christelike etiek van liefde, vrede en geregtigheid. Hierdie teoloë het veel gemaak van die sedeleer van Jesus, die historiese mens wat in bepaalde omstandighede geleef het en 'n boodskap van vrede vir die samelewing nagelaat het. Nie Jesus die Christus nie, maar Jesus die mens kan nog vir die moderne gesekulariseerde mens as voorbeeld dien. Op voetspoor van Jesus van Nasaret moet christene vandag nie verlossing van sonde, bekering en lewensvernuwing verkondig nie, maar die nood van die wêreld aanspreek en vrede en geregtigheid bevorder. Kerke kan dan ook net betekenis hê as hulle as morele agente optree wat soos Jesus vanouds vrede, versoening en geregtigheid propageer.

Vyf dekades later het hierdie rigting onder die benaming 'Nuwe Hervorming' in Suid-Afrika die lig gesien (kyk Muller 2002). Die eksponente van hierdie rigting in Suid-Afrika wil ook die teologie van sekularisasie wat vyf dekades gelede in Europa beproef is, in Suid-Afrika weer aan die orde stel in 'n poging om aan die christelike geloof weer betekenis te gee. Soos in die God-is-dood-teologie, gaan die eksponente van hierdie rigting uit van die onwaarskynlikheid van die bestaan van die Drie-enige God, die vleeswording van Christus, die werklikheid van die Heilige Gees en die afstuur van die geskiedenis op die koms van die nuwe hemel en aarde. Die gesag van die Skrif, soos bely in die klassieke gereformeerde geloof, word verwerp en die Bybel word gesien as die vrug van antieke mense se geloofservaringe en het nie sin vir moderne mense nie. In hierdie rigting word diep gedelf in die moontlikheid wat die lewe van die mens Jesus van Nasaret bied, en word daar gepoog om die relevansie van sy lewe oor te vertaal in moderne morele kodes. Jesus die historiese mens het liefde en vrede verkondig en mense van vandag behoort Jesus hierin na te volg.

Hierdie bekendstelling van die God-is-dood-teologie in Suid-Afrika het tot insiggewende debatte gelei en 'n lewendige gesprek in die openbare media oor die groeiende sekularisme hier gestimuleer. Dit blyk dat in Suid-Afrika dus ook, soos in Europa in die

sestiger en sewentiger dekades van die vorige eeu, gepoog word om die sekularisme teen te werk met 'n immanentistiese, antimetafisiese teologie van sekularisasie.

Die politisering van die teologie

Naas die God-is-dood teologie het 'n reeks politieke teologieë as antwoord op die proses van sekularisme ontwikkel. Teoloë en etici het gepoog om aan die christelike teologie 'n aktuele betekenis te gee en dit daardeur van toepassing te maak op verandering en transformasie op die politieke terrein, veral in gemeenskappe waar mense deur bepaalde politieke strukture onderdruk is. So is die fokus eensydig al hoe meer laat val op die sosiopolitieke betekenis van die evangelie en die kosmologiese roeping van die kerk. In hierdie proses het die eksponente van hierdie rigting aansluiting gevind by die sosiale analise van die neo-Marxisme soos dit veral deur Marcuse (1971) uitgewerk is. Dit is gedoen te midde van 'n groeiende protesateïsme en 'n besef dat die kerke nie oplossings bied vir die naoorlogse sosiale problematiek nie, en dikwels eerder deel van die probleem is. Besware is uitgespreek teen die kerke se beweerde ondersteuning aan die nasionaal-sosialisme (Praamsma 1981:170), die Rooms-Katolieke Kerk se vermeende stilswye oor die Duitse konsentrasiekampe, die Russies Ortodokse Kerk se onderdanigheid aan die Stalinregime (Cairns 1982:438; Walker *et al.*, 1992:681), en reformatoriese kerke se steun aan die apartheidstelsel in Suid-Afrika. In die drie dekades na die oorlog het allerlei versetteologieë algaande die lig gesien, wat teologiese ondersteuning wou bied vir revolusionêre politieke veranderingstrategieë in lande met diktatoriale en onderdrukkende regerings. Voorbeelde van hierdie teologieë is die transformasieteologieë (Verkuyl 1971); rewolusie (Shaull 1969); bevryding (Gutierrez 1974,1985); swart teologie (Cone 1970); en politieke teologie (Fierro 1977). Hoewel die teologie van Moltmann nie as 'n versetteologie beskryf kan word nie, het sy teologie van hoop ook in hierdie kringe die verbeelding aangegryp (kyk Moltmann 1965, 1975, 1990).

Politieke teologieë het in Suid-Afrika veral wyd aanklank gevind tydens die stryd teen apartheid en daar het dit diep in die kerklike rolvervulling ingedring. Die grondbegrippe van hierdie stroming het ook die sosiale etiek in hierdie land beïnvloed – in so 'n mate dat dit steeds neerslag vind in die definiëring van die rol van die kerk in 'n demokratiese bestel. Die politisering van die teologie het intussen wêreldwyd stoom verloor omdat die politieke prosesse na die einde van die koue oorlog self bevryding vir baie onderdrukte gemeenskappe gebring het. Vir 'n tyd lank het die politisering van die teologie, veral in

lande met onderdrukkende politieke en sosiale stelsels soos in Afrika en Latyns-Amerika, ʼn antwoord gebied vir die kwynende invloed van die kerk, maar soos wat die samelewings genormaliseer het, het die nuwe impulse in die kwynende kerk ook flouer geword. Vandag word gepoog om dit lewend te hou met die strewe om teologie as ‘publieke teologie’ voor te hou. In hierdie rigting word die waarde van teologie en christelike etiek gemeet aan die waarde wat dit het vir die publieke lewe. Die waarde van kerke word gemeet aan hulle sosiale bydrae. Smit (2007) gee ʼn goeie oorsig van die ontwikkeling en betekenis van publieke teologie, maar hy wys ook hoe elemente van hierdie rigting sinvol in die teologie en christelike etiek aangewend kan word. Uiteindelik het die politisering van die teologie as reaksie op die sekularisme in die Weste egter misluk en moes dit plek maak vir ʼn nuwe reaksieteologie wat getipeer kan word as die privatisering van die teologie.

Die privatisering van die teologie

ʼn Derde rigting wat as ʼn reaksie teen die sekularisme in die Weste posvat is wat genoem kan word die privatisering van die teologie. In hierdie rigting word die teologie vereng tot ʼn dissipline wat alleen te doen het met die geestelike ervaring van die mens en mistiek, en waarin weinig belangstelling getoon word vir die rol wat teologie en kerk in die samelewing moet speel. Kerk en teologie funksioneer slegs op ʼn buitewêreldse milieu en moet nie betrek word in ‘wêreldse sake’ nie. In hierdie opsig kan gewys word op die dinamiese opkoms van die Charismatiese Beweging. Die klem word in hierdie beweging hoofsaaklik gelê op die geloofsbelewing van die individu en die rol van die Heilige Gees in die mens se ervaring van ʼn diep persoonlike verhouding met God. In die Charismatiese Beweging gaan dit meer om die geloofsopbou van die individu en die toekenning van geestesgawes as om die kerstening van die samelewing en die transformasie van strukture. Spiritualiteit het meer te doen met geestelike ervaring as met etiese handeling. Die beweging handhaaf oor die algemeen ʼn sterk fundamentalistiese hantering van die Skrif en ʼn biblisistiese toepassing op die etiek, wat meebring dat dit in gebreke bly om die makro-etiese vraagstukke van die dag aan te spreek. Veel eerder word klem gelê op die voorbeeld van ʼn Geesvervulde lewe wat gelowiges in die samelewing kan stel. Die Charismatiese Beweging het gelei tot tydelike oplewing in pentekostalistiese kerke in die sekulariserende Weste.

Die terugval in fundamentalisme en biblisisme is egter nie net beperk tot die Charismatiese Beweging nie. In baie kerke vind gelowiges skuiling in die loopgrawe

van tradisies waarin die 'ou waarhede' as wapens teen die sekularisme opgeneem word. Godsdiensfundamentalisme in die algemeen is besig om in verskeie kerke toe te neem en enige vorm van vernuwing word onkrities afgewys (kyk Vorster 2008). Ook die positiewe bydraes van sekularisme en die nuwe teologiese ondersoeke word met wantroue bejeën en beveg met 'n ortodokse etiek.

'n Ander uitloper van die privatisering van die teologie is die eksemplarisme, waarin veel gemaak word van die voorbeeld wat kerk en geloof in die wêreld moet stel en dat die funksionaliteit van teologie daarin moet opgaan. Die idee van die christelike geloof as voorbeeld en van etiek as 'n karakteretiek wat eksemplaries in die samelewing beoefen moet word, is tans gewild en word al hoe meer in die teologiese etiek ondersoek. Die idee het 'n kort aanloop gehad. In die apartheidsera in Suid-Afrika het Bosch (1991:172) baie klem gelê op die rol wat die kerk kan speel as alternatiewe gemeenskap, wat as voorbeeld kan dien van effektiewe integrasie oor rassegrense heen en as teenvoeter vir apartheid in die Suid-Afrikaanse samelewing. Volgens hom moet die kerk 'n voorbeeld wees van versoening, vrede en vergifnis, en op hierdie wyse kan die kerk as alternatiewe gemeenskap as 'n voorbeeld van vreedsame verhoudinge in die samelewing dien. Die gedagte van die kerk as 'n voorbeeld is ook deur Moltmann aan die orde gestel, hoewel hy nie gepleit het vir 'n geprivatiseerde teologie nie. Na sy ervaring van die mistastings van kerke in die era van die nasionaal-sosialisme in Duitsland, het Moltmann (1990:122) gepleit vir 'n teologie waarin die kerk gedefinieer moet word as 'n Exoduskerk en 'n alternatiewe gemeenskap.

Albei hierdie konsepte is belangrik vir die saak wat hier aan die orde is. Die term 'Exoduskerk' wys op die kerk as die pelgrimsvolk van God (kyk Harvie 2009:34). Soos die exodus van die Ou Testament moet die Godsvolk uniek wees en nie opgaan in die strukture van 'n gebroke samelewing nie. Dit beteken dat die kerk wat gemotiveer is deur die beloftes van God nooit die slaaf of agent kan word van sosiopolitieke strukture en so sy unieke eie aard kan prysgee nie. Die kerk moet 'n unieke gemeenskap wees wat nie die trekke dra van die samelewings waarin hulle beweeg nie. Die kerk kan egter as morele agent nie die oë sluit vir onderdrukkende en onregverdige sosiale strukture wat ideologieë soos rassisme, xenofobie of seksisme huisves nie. In hierdie opsig het Moltmann nie 'n geprivatiseerde teologie bepleit nie. Die waarde van sy siening word later breedvoerig bespreek. Tog het sy aandrang op die kerk as 'n alternatiewe gemeenskap in die kringe van diegene wat die geprivatiseerde teologie propageer, inslag gevind. In hierdie rigting word geoordeel dat die kerk as 'n alternatiewe gemeenskap 'n voorbeeldige gemeenskap

moet wees wat die versoening in Christus en die liefde wat daaruit voortvloei moet demonstreer. In die bestaanswyse van die kerk moet die moraliteit wat God vereis en wat Christus gedemonstreer het, sigbaar na vore kom. Die kerk as morele gemeenskap het 'n ryk skat van bybelse etiek wat voorbeeldig in die sekulêre samelewing uitgestal kan word en waardeur soekende mense na God gelei kan word. Die kerk is egter nie self 'n agent vir sosiale verandering nie en tree slegs op as 'n spieël waarin die samelewing 'n demonstrasie van hoë morele waardes kan sien.

Die etikus Hauerwas (1981:42) het 'n besondere bydrae tot hierdie beweging gelewer. Hy noem die kerk 'n gemeenskap met 'n bepaalde karakter wat op die model van Jesus se lewe nie 'n sosiale etiek moet bied nie, maar in sy bestaanswyse 'n sosiale etiek is. Die kerk bied nie 'n alternatiewe verhaal nie, maar is 'n alternatiewe verhaal. Die kerk as 'n gemeenskap met 'n bepaalde karakter is 'n sosiale etiek wat deur die manifestering van 'n deugde-etiek 'n voorbeeld in die samelewing kan wees. Die teologie en kerk moet nie poog om die samelewing te domineer of te omvorm nie. Dan word die kerk 'n magsinstituut soos in die tyd van Konstantyn. Hauerwas (1983) sien die kerk eerder as 'n koninkryk van vrede, dit wil sê as 'n kolonie in die wêreld wat 'n eie bestaanswyse het en wat hierdie bestaanswyse as alternatiewe leefwyse aan 'n gebroke samelewing kan aanbied. Die taak van die kerk is om Christus te volg en om op hierdie wyse aan die wêreld te toon wat die wêreld is. Die hart van die kerk is aanbidding en nie sosiale transformasie nie. Christelike etiek is 'n etiek vir christene en niks meer as dit nie. Gelowiges is vreemdelinge en bywoners wat deur 'n lewe van opofferende liefde en diens 'n nuwe etiek in die samelewing kan inlei. In 'n latere werk het hy die gedagte nog verder uitgewerk (Hauerwas 2002:341; kyk ook Van de Beek 2009:148). Moltmann (2012:30) vergelyk die etiek van Hauerwas met dié van die anabaptiste in die tyd van die Reformasie. Waar die anabaptiste hulle teologie bedryf het in reaksie teen die Corpus Christianum van Konstantyn, bedryf Hauerwas, op voetspoor van Yoder, syne in reaksie op die Amerikaanse neoliberalisme. Hy reageer teen die Amerikaanse burgerlike godsdiens wat die hart is van die 'Amerikaanse ryk' (Moltmann 2012:31). Teenoor die privatisering van die teologie en die etiek van Hauerwas soos dit na vore kom in sy standpunt van die kerk as 'n vreedsame koninkryk, pleit Moltmann (2012:33) vir 'n standpunt waarin die kerk gesien word as 'n vredemakende koninkryk. Volgens hom lê dit in die aard van die kerk om sosiaal betrokke te wees op grond van die etiek van Jesus. Tog is daar veel te sê vir die kerkbeskouing van Hauerwas en die positiewe daarvan sal uitgelig word in die hoofstuk wat handel oor die rol van die kerk in die uitbouing van die christelike etiek.

In gereformeerde kringe is die privatisering van die teologie bevorder deur die Nederlandse teoloog Van de Beek. In 'n opspraakwekkende artikel bevraagteken hy die idee dat godsdiens beoefen moet word ten einde 'n bepaalde doel in die samelewing te bereik (Van de Beek 2006:7). In hierdie opsig kritiseer hy die bevrydingsteologie, die teokrasie soos deur Van Ruler voorgehou en die piëtisme soos dit in die VSA en Latyns-Amerika beoefen word. Teologie is nie die middel tot 'n ander doel nie, maar doel op sigself. Teologie is nie daar om een of ander doel in die samelewing te bereik of om aan mense iets te bied nie, maar moet as teologie beoefen word want ons glo in God, alleen omdat ons Hom liefhet en eer en nie vir een of ander gewin nie. Hy beroep hom vir hierdie standpunt veral op die kerkvaders. Die vroeë christene het geen poging aangewend om die samelewing te verbeter nie. Die eerste christene was andersoortige mense, 'n nuwe skepping en hulle lewe was verborge in God met Christus. Hulle opponente het dit nie verstaan nie (Van de Beek 2006:11). Hy verwys na die gesprek tussen Celsus en Origenes. Op Celsus se vraag waarom christene nie toetree tot die politieke administrasie nie, het Origenes geantwoord dat die christene 'n beter Koning het om te dien. As ons kapasiteit het vir leierskap, sal ons dit in die kerk uitvoer en dit ook met omsigtigheid, omdat mag so maklik mense korrupteer (Van de Beek 2006:12). Van de Beek handhaaf dus 'n skerp grens tussen teologie en samelewingskritiek, en pleit vir 'n kerk wat nie in die samelewing betrokke is ten einde een of ander doel in die samelewing te bereik nie. Hy bevraagteken publieke teologie en pleit daarvoor dat die kerk bloot kerk moet wees. Soos die kerkvaders bepleit het moet christene christelik leef. Hulle moet hulle huweliks- en gesinslewens bou op die bybelse model en met hulle voorbeeld getuig.

Gevolgtrekking

Sekularisme het sedert die Verligting die christelike geloof in sy wese uitgedaag. Nie net is die objek van die teologie, naamlik die Godsopenbaring, bevraagteken nie, maar inderdaad die legitimiteit van die teologie self. Die natuurwetenskappe het 'n nuwe wêreldbeeld aan mense voorgestel en die aandag gevra vir die immanente en die fisiese. Die mens se geloof in die metafisiese is aangetas. Hierdie proses het ingrypende implikasies vir die kerk en die christelike etiek gehad. Die kerk het 'n diepgaande betekenis- en funksieverlies ondergaan. Mense het onkerklik geword en die christelike etiek is op die agtergrond geskuif deur 'n sekulêre etiek wat gebou is op nuwe sosiale teorieë. Protesateïsme het die teologie genoop om op die sekularisme te probeer antwoord en dit het gelei tot die sogenaamde genitiefteologieë. Deur sekularisering van

die teologie self en deur aktivistiese samelewingsbetrokkenheid het strominge in die christelike teologie gepoog om die sekularisasie die hoof te bied en om weer betekenis en invloed vir die kerk en die christelike etiek in te win. Ook die teenswoordige privatisering van die teologie is ′n antisekularistiese poging. Het hierdie reaksieteologieë geslaag om sekularisme oortuigend aan te spreek? Dit is ′n ope vraag, want navorsing daaroor is baie beperk. Daar is egter in hierdie reaksieteologieë ook heelwat bruikbare en positiewe elemente. Hiernatoe sal weer teruggekom word en sal gepoog word om die positiewe in ′n reformatoriese samelewingsleer en ekklesiologie in te bou. Die argumentasielyn in hierdie boek sal deurentyd hierdie vraag in gedagte hou deur aan te dui waar die reaksieteologieë moontlik gefaal of geslaag het in die opbou van ′n relevante christelike etiek as antwoord op sekularisme.

′n Uiteensetting van sekularisme en die invloed daarvan sal egter nie volledig wees as daar nie ook aandag gegee word aan die teenswoordige kritiek op hierdie hipotese nie. Daar word toenemend gevra: Is alles egter nog wel met die sekularisme hipotese? Verskeie navorsers begin om die vraag te vra of die kontemporêre Westerse wêreld nie die einde van sekularisme beleef nie (kyk Brown 2004:39). Het sekularisme by die einde van die pad gekom? Het die Westerse samelewing ′n postsekulêre era betree? Is daar nuwe hoop vir die kerk en die christelike etiek om tog nog van nut en betekenis te wees in die samelewing vandag? Het christelike etiek weer ′n nuwe lewensboei? Navorsing wat gerig is op die proses en invloed van die sekularisme sal onvolledig en nutteloos wees as dit nie ook op hierdie vrae ′n antwoord kan bied nie. In die volgende hoofstuk word hieraan aandag gegee.

Hoofstuk 2

′n Postsekulêre era?

Is God terug?

Met hierdie interessante en gedagteprikkelende vraag bevraagteken Van de Beek (2011) nie die bestaan óf die alomteenwoordigheid van God nie. Hy bedoel om te vra of God weer deel uitmaak van die moderne mens se spreektaal en lewenswêreld na die tyd van ingrypende sekularisme in Nederland. Anders gestel, is daar ′n omkeer in die proses van sekularisasie te sien? Het die groeiende ontkerkliking wat die sekularisme teweeg gebring het, afgeplat en soek mense weer na leiding in die christelike etiek? Is die Westerse wêreld op weg na ′n postsekulêre paradigma waarin godsdiens weer ′n legitieme plek het en die kerk weer iets te sê het vir die rasionalistiese mens? Sommige outeurs, soos Tracey (1994:104), meen dat daar ′n herlewing van godsdiens en spiritualiteit op hande is. Die filosoof Cliteur (2010b:1), wat ′n sekulêre uitkyk op die werklikheid nastreef en verdedig, meen dat die sekularisme paradigma gefaal het. Hiervoor beroep hy hom op die tese van Stark en Finke.

Daar is selfs outeurs wat die sekularisme argument bevraagteken. Brown (2004:37) bespreek hierdie nuwe hipotese. Hy sê dat die algemeen aanvaarde idee dat sekularisme die produk is van modernisme al hoe minder steun ontvang onder sosioloë en historici in Brittanje. Hy wys op navorsers in die VSA wat die idee dat gemeenskappe as gevolg van modernisme gesekulariseer het, verwerp en die mening toegedaan is dat daar eintlik ′n

nuwe vitaliteit in godsdiens te bespeur is. Daar moet, volgens hierdie siening, nie meer gepraat word van die agteruitgang van godsdiens nie, maar eerder van godsdienstige verandering. Daar het slegs 'n verskuiwing in godsdiensbelewing en die rol van kerke ingetree. Mense neem nie afskeid van godsdiens nie, maar beleef en beoefen hulle godsdiens op 'n ander wyse en plaas selfs 'n groot premie op waardes wat in godsdiens gegrond is. In terme van die paradigmaleer in historiese navorsing beteken dit die volgende: As sekularisme gesien word as 'n meesternarratief wat uit die Verligting en modernisme gegroei het, dan moet gesê word dat hierdie meesternarratief gedurende die agtiende, negentiende en twintigste eeue gewysig, opgedateer, gekwalifiseer en verryk is, maar dat dit nou vervang word deur 'n nuwe meesternarratief waarin godsdiens opnuut 'n belangrike rolspeler is. Ook die meesternarratief van sekularisme word dus gedekonstrueer (Brown 2004:39).

Dit was egter Habermas wat die debat oor die moontlikheid van postsekularisme aan die orde gestel het (Habermas & Ratzinger 2005). In 'n televisiedebat in 2004 tussen hom en kardinaal Ratzinger, die voormalige Pous van die Rooms-Katolieke Kerk, het hy die term *postsekulêr* aan die orde gestel. Met hierdie term het Habermas gepoog om 'n nuwe paradigma in die Westerse denke en sosiale ontwikkeling te identifiseer (kyk ook Habermas 2008). In hierdie paradigma kom daar 'n nuwe belangstelling in religie en metafisika na vore. Verskeie kontemporêre gevallestudies bevestig hierdie aanname. Ziebertz en Riegel (2009:300), onder andere, beweer dat 'n nuwe vorm van religie ontwikkel waarvolgens hierdie religie gesien word as 'n onmisbare relevante bron van moreelgefundeerde sosiale betrokkenheid. Dit is so omdat religie in 'n tyd van morele verwarring besondere waardestelsels bied. Hulle kom tot die gevolgtrekking dat hierdie proses nie noodwendig 'n nuwe belangstelling of herlewing van die hoofstroom tradisionele godsdienste impliseer nie, maar tog 'n aanduiding is in hierdie rigting. Aan die anderkant interpreteer De Graaf (2013:26) en Becker (2013:40) die resultate van gevallestudies in Nederland so, dat dit nie wys op 'n stagnering van ontkerkliking of 'n herlewing nie. Die diskoers hieroor is egter belangrik en daarom is dit gewens om die hedendaagse paradigmaverskuiwing te ondersoek en aan te dui watter implikasies dit vir die beoefening van teologie en etiek het. Die standpunt dat sekularisme verskuif ten gunste van 'n postsekularistiese paradigma hang ten nouste saam met die paradigmaverskuiwing van modernisme na postmodernisme wat tans in die geesteswetenskappe gedebatteer word. Om enigsins tot 'n gevolgtrekking te kom oor die moontlikheid van 'n opkomende postsekulêre paradigma is dit nodig om die idee van paradigmaverskuiwings en hooflyne van die verskuiwing na postmodernisme aan die orde te stel.

Paradigmas in kerk en teologie

Sedert Kuhn (1970:viii) die term 'paradigma' in die sewentigerjare in die veld van wetenskapsbeoefening bekendgestel het, is die begrip met verskillende nuanses op 'n wye vlak ook in die teologie van toepassing gemaak. Kuhn het 'n paradigma gedefinieer as 'n stel universeel erkende resultate wat vir 'n tyd lank oplossings vir bepaalde problematiek vir 'n groep navorsers gebring het, en wat gevolglik as 'n aksioma in wetenskapsbeoefening dien. 'n Paradigma is dus 'n vertrekpunt of voorveronderstelling waarmee navorsers hulle veld van ondersoek benader. Dit kan 'n wêreldbeskouing, lewensfilosofie of 'n idee wees. Hierdie voorveronderstellings kan bewustelik of selfs onbewustelik in die navorser se reëls en teorie vir navorsing bestaan (Kuhn 1970:44, 46). Hiervolgens is alle navorsing paradigmagedrewe. 'n Paradigma word vervang deur 'n nuwe paradigma wanneer dit nie meer 'n antwoord bied op die eise van 'n nuwe realiteit nie. Wanneer dit gebeur vind 'n paradigmaverskuiwing plaas wat met nuwe voorveronderstellings lei tot anders gerigte navorsing en nuwe resultate. So 'n verskuiwing van 'n paradigma bring mee dat resultate van navorsing nie absoluut onveranderlik kan wees nie. Resultate kan hoogstens geldig wees tot tyd en wyl dit met ander geldige resultate vervang word. Niemand kan aanspraak maak op absolute waarheid nie. Vanweë die paradigmagedrewenheid van navorsing is waarheid relatief.

Kuhn het hiermee wegbeweeg van die positivisme wat sedert die Verligting die beoefening van wetenskap gedomineer het. Volgens die positivisme word wetenskap altyd neutraal en sonder voorveronderstellings beoefen en moet dit tot absolute waarhede en onveranderlike inligting lei. Met Kuhn se paradigmateorie as uitgangspunt moet die konklusie volg dat waarheid nooit absoluut kan wees nie en dat kennis tydelik, veranderlik en relatief is. Hierdie teorie het metateoretiese besinning in wetenskapsbeoefening in die laaste dekades op 'n ander spoor gestuur.

Die paradigmateorie het ook in die beoefening van teologie inslag gevind. In die Bybelwetenskappe is Kuhn se teorie gebruik om aan te dui dat daar in Skrifverklaring ook voorveronderstellings is wat die prosesse van interpretasie beïnvloed (kyk Lategan 1988:65). So kan onder andere die histories kritiese en die grammatikaal historiese metodes van Skrifverklaring beskou word as paradigmas. In die resente Rooms-Katolieke besinning oor die gesag van die kerk het Sanks (1974:129) die paradigmateorie toegepas om verskillende gesagsmodelle te onderskei. Op sy beurt het Bosch (1991:186) die teorie toegepas in die missiologie in sy onderskeiding van histories missiologiese modelle. In die ekklesiologie het Dulles (1987:29) die teorie met vrug gebruik om verskeie historiese

kerklike modelle te onderskei na gelang van elkeen se wesensbepalende invalshoeke. Dit was egter Küng (1995:62) wat die teorie in die teologie gevestig het met die besondere manier waarop hy verskeie tydperke in die ontwikkeling van die christendom periodiseer. Hy identifiseer in die geskiedenis van die christendom periodes waarin die christelike geloof gedomineer is deur bepaalde idees of epogmakende gebeure, wat op hulle beurt die gang van die kerk en die teologiese denke wesentlik bepaal het. Wanneer 'n sekere idee of epogmakende gebeurtenis die teologie beheer, ontstaan 'n paradigma wat vir 'n bepaalde tyd die christendom kenmerk.

Die paradigma wat vir 'n tyd lank geld, bepaal dus die uitgangspunte van die teologie in daardie tydperk, sowel as die vorming van credo's, bedieningsmodelle en roepingsvervulling van kerke. Ook die etiek is wesentlik daardeur beïnvloed. Wanneer die paradigma nie meer antwoorde vir die nuwe realiteite bied nie, vind daar soos in wetenskapsbeoefening 'n paradigmaverskuiwing plaas. Anders as in die wetenskap vind hierdie verskuiwing egter stelselmatig plaas en beteken dit dat twee paradigmas vir 'n tyd lank naas mekaar bestaan. Die oue faseer uit en word minder bepalend en die nuwe faseer in en word meer bepalend. Bosch (1991:186) wys hierdie tendens in historiese paradigmaverskuiwings duidelik uit in sy behandeling van missiologiese modelle. Die paradigma wat die beste antwoorde bied vir nuwe realiteite word die oorheersende.

Die paradigmateorie, soos toegepas deur Bosch en Küng, bied 'n bruikbare sleutel om die vraag wat in hierdie hoofstuk aan die orde is, te beantwoord. Die vraag is: Kan daar sprake wees van 'n postsekulêre paradigma? Modernisme, met sy beklemtoning van die primaat van die rede en sy afskeid aan die metafisiese kan as 'n paradigma beskryf word. Die bepalende faktor is die menslike rede as die enigste bron van alle kennis en die aanname dat daardie kennis neutraal, sonder enige voorveronderstellings of waardeoordele ontgin kan word. Die lig van die rede bied aan mense lewensruimte en ontwikkel die samelewing. Die rede bied verder nuwe toepaslike en bruikbare sosiale teorieë wat die bestaan van mense ingrypend kan verbeter. Hierdie paradigma het die Westerse wêreld vir bykans drie eeue beheers. 'n Neweproduk hiervan is die sekularisme en die gevolge daarvan soos dit in die vorige hoofstuk uiteengesit is. Tans oordeel die verskeie filosowe, sosioloë en antropoloë, waarna reeds in die studie verwys is, dat modernisme sy trefkrag verloor het omdat dit nie meer antwoorde bied op die nuwe realiteite wat in die naoorlogse Westerse wêreld na vore kom nie. Die Verligting voldoen nie meer aan die mens se soeke na vervulling, betekenis en spiritualiteit nie en moes daarom plek maak vir 'n nuwe paradigma. Hierdie nuwe opkomende paradigma is postmodernisme.

Postmodernisme

Postmodernisme beskryf 'n nuwe determinant in die Westerse denke en kultuur. Hierdie determinant beïnvloed denke en leefwyse, asook grafiese- en skilderkuns, letterkunde en argitektuur. Volgens Bauman (2004:238) beskryf die term die trekke van die sosiale kondisie wat oor die afgelope dekades in die welvarende Westerse samelewings ontwikkel het, en wat veral aan die einde van die twintigste eeu vorm aangeneem het. Küng (1991:2) is van oordeel dat die ontstaan van hierdie nuwe sosiale kondisie teruggevoer kan word na 1918 met die einde van die Eerste Wêreldoorlog. Die tyd na die oorlog het die ineenstorting van die bourgeois samelewings en die Eurosentriese wêreld ingelui. In aansluiting by Küng kan gesê word dat dit inderdaad so is dat die wêreld toe radikaal verander het. Tog kan hierdie verandering nie as 'n begin van 'n postmodernistiese paradigma beskou word nie, omdat die Westerse wêreld toe nog stewig in die greep van die Verligting met sy nuwe sosiale teorieë was.

Die term en konsep 'postmodernisme' het eers populêr geword na die publikasie van die Franse filosoof Lyotard se boek '*La condition postmodern: rapport sur le savoir*' in 1979. Sedertdien het feitlik al die dissiplines in die geesteswetenskappe die realiteit van hierdie nuwe paradigma aanvaar en daaroor navorsing die lig laat sien. Volgens Lyotard (1991:xxiii) het die tyd van die meesternarratiewe, wat die dieper krag van die Verligting was, verbygegaan. Hierdie meesternarratiewe was die bepalende faktore van die Westerse kultuur en hieronder kan genoem word die christendom, die monargieë, die Verligting self, en ander institusies en groothede wat dominant was in die vorming van mense se denk- en leefwêreld. Hierdie meesternarratiewe het hulle funksie verloor omdat hulle nie meer die realiteite van 'n nuwe wêreld wat deur twee wêreldoorloë ingrypend verander is, kon beantwoord nie. Die geskiedenis het geëindig in die sin dat mense hulleself nie meer aangegryp voel deur die meesternarratiewe van die verlede nie. 'n Nuwe paradigma het ontwikkel wat krities was teenoor absolute waarheid en reglementering van die lewe. Beide die christendom en die Verligting word hierin krities bejeën en so ook die Marxisme en liberalisme. Die hele Westerse tradisie het ongeloofwaardig geword – selfs die idee van sekularisme. In sy beskrywing van die ontstaan van postmodernisme sê Gill (1997:17) dat geen meesternarratief van die verlede nog kan aanspraak maak op geloofwaardigheid nie. Modernisme het sy aanklank en aanslag begin verloor. 'n Nuwe paradigma met nuwe eienskappe en 'n nuwe meta-etiek hef ontwikkel. Hierdie paradigma tipeer Lyotard dan as die 'postmodernisme'.

Drie kenmerke van die opkomende postmodernisme moet bespreek word ten einde die vraag rakende die ontwikkelende postsekulêre milieu te beantwoord. Hierdie kenmerke sluit in die siening oor die onhoudbaarheid van absolute waarheid, die gelykwaardigheid van godsdienste en die daaruit voortvloeiende prominensie van morele pluralisme. In aansluiting by die wetenskapsbeskouing van Kuhn, betoog postmoderne denkers dat waarheid relatief is omdat die soeke na waarheid plaasvind deur die bril van voorveronderstellings en daardeur ingeklee word. Wetenskap kan dus nie objektief beoefen word nie omdat die wetenskaplike ondersoek deur te veel voorafgaande omstandighede beïnvloed word. Agter die ondersoek staan die ondersoeker met die belasting van 'n leefwêreld en 'n hele reeks lewensdeterminante, wat uiteindelik die ondersoeker se resultate 'n bepaalde kleur gee. As gevolg van die interaksie tussen die voorveronderstellings en die resultate van ondersoek word waarheid relatief. Wat vir een ondersoeker waar is, is nie noodwendig so vir 'n ander ondersoeker nie, omdat albei van verskillende voorveronderstellings gebruik maak. Derrida (2004:148) vra: Hoe kan een resultaat verhef word tot die enigste moontlike resultaat as dit inherent deur 'n voorveronderstelling bepaal word en wat gee dan aan so 'n voorveronderstelling meer geloofwaardigheid as aan 'n ander een? Die logiese antwoord op die vraag van Derrida is dat 'n resultaat hoogstens geldig kan wees langs ander resultate wat ook op geldigheid kan aanspraak maak omdat een voorveronderstelling nie meer geloofwaardig as 'n ander kan wees nie.

Lyotard (2004:123) noem hierdie wyse van denke die nuwe kondisie van kennis. Kennis kan hoogstens geldig wees vir 'n bepaalde tyd. Daar kan dus nie absolute waarheid bestaan nie, want wat vir een persoon waar is, is nie noodwendig waar vir 'n ander persoon nie. Waarheid is relatief en die ou vorme van waarheid geld nie meer nie (Cupitt 1999:218). Die konsekwensie van hierdie beskouing is ingrypend. Eerstens beteken dit dat die dominansie van die rede en die primaat van die wetenskap, soos wat dit in die Verligting gefigureer het, nou met agterdog bejeën word. So ook die makropolitieke sisteme en die sosiale teorieë wat in die Verligting as die redding van die wêreld voorgehou is. Pluralisme in idees en lewenswyse word opnuut waardeer (Küng 1991:20). Die rede kan ook nie as lewensbepalende beginsel bo die metafisiese gestel word nie, want wat gee aan denke meer geloofwaardigheid as geloof? Hoewel postmodernisme die christendom as meesternarratief van die Verligtingstyd en die voorafgaande tydperke krities bejeën en selfs afwys, gee dit weer ruimte aan godsdiens en spiritualiteit as deel van mense se leefwêreld. Daarmee saam word waarde toegevoeg aan die mens se emotiewe komponente, aan die belang van verhoudings, aan die estetiese en aan die volheid van

die lewe. In hierdie opsig rig die nuwe kondisie op sigself op die herbetowering van die menslike ervaring (Ward 2003:130). Ook die etiese kan nie absoluut wees nie en etiese norme sal van tyd tot tyd en plek tot plek verskil.

In hierdie verband identifiseer Küng (1991:20) die positiewe invloed wat meegebring word deur die verskuiwing van modernisme na postmodernisme. Hy oordeel dat die verskuiwing 'n ontwikkeling gebring het van 'n tegnokrasie, waar mense gedomineer word deur 'n tegnologie, tot een waar mense gedien word deur die tegnologie. Daar is 'n skuif van 'n industrie wat die omgewing vernietig, tot 'n industrie wat die belange en behoeftes van mense bevorder met 'n onderliggende ekologiese sensitiwiteit. Die klem het verskuif van 'n lewe wat van buite af beplan, gereguleer en bepaal word, na 'n lewe waarin die innerlike behoeftes, verlangens en emosies van die mens weer aandag kry. Dit alles vind plaas omdat die primaat en die dominansie van die rede en die koue strewe na vooruitgang en ontwikkeling getemper word.

Tweedens bevraagteken postmodernisme die idee dat 'n bepaalde godsdiens op uniekheid kan aanspraak maak. Die afbreek van die christelike geloof as meesternarratief het 'n nuwe siening van die verhouding tussen godsdienste teweeg gebring. Erkenning word verleen aan die belang en waarde van ander godsdienste en religieuse ervarings as bydraes tot die mens se belewenis van lewensvervulling. Soos wat daar in die wetenskappe en die filosofie nie aanspraak gemaak kan word op absolute waarhede nie, kan geen godsdiens aanspraak maak op absolute waarheid nie. Daarom is geen godsdiens uniek nie. Met hierdie beskouing gryp postmodernisme in op 'n basiese uitgangspunt wat in byna al die godsdienste leef, en dit is die aanspraak op uniekheid en die afwysing van ander godsdienste as valse godsdienste. As gevolg hiervan het 'n teologie van godsdienste ontwikkel, waarin deur middel van dialoog tussen godsdienste gepoog word om groter begrip tussen godsdienste en samewerking, met die oog op die vestiging van vrede in gemeenskappe, te bevorder. Sodanige samewerking word veral deur Küng (1997) bepleit. Hy is van mening dat daar nie vrede tussen nasies kan wees as daar nie vrede tussen godsdienste is nie, en dat vrede tussen godsdienste nie kan ontwikkel as daar nie dialoog tussen godsdienste is nie. Die tradisionele beskouings oor die missiologiese roeping van die christelike godsdiens het hiermee ook onder druk gekom. Missiologie as die oordrag van die christelike leer aan mense wat nie christene is nie, word ongeldig geag omdat die christelike geloof nie op 'n meerderwaardige leer kan aanspraak maak nie. Veel eerder moet godsdienste opgaan in onderlinge dialoog om onderlinge waarhede uit te ruil en mekaar so te verryk. Dieselfde geld etiese norme.

Derdens bevorder postmodernisme morele pluralisme. Omdat waarheid relatief is en meer as een beginsel terselfdertyd op geldigheid kan aanspraak maak, kan daar nie so iets bestaan soos altyd geldende morele beginsels nie. Etiek is vloeibaar en kan van plek tot plek en van situasie tot situasie verskil. Postmodernisme verwerp die idee van absolute waarhede onderliggend aan etiese beginsels en norme. Die rigiede onderskeid tussen deug en ondeug, soos dit in die groot narratiewe van die Verligting (waarvan die christendom een is) beklemtoon word, word vervang met die genuanseerde idee van die 'deugde van sommige' en die 'deugde van andere'. Relatiwisme kenmerk die etiek soos voorgehou in hierdie denkwyse. 'n Morele beginsel of 'n deug kan slegs gedeeltelik waar en toepaslik wees. Die mensdom moet dus diversiteit en pluralisme, as die feit van die hedendaagse lewe, aanvaar. Küng (1991:20) betoog verder dat die Westerse mens beweeg het in die rigting van 'n postideologiese kultuur, wat toenemend georiënteer sal word na aanleiding van 'n pluraliteit van denke en kultuur. Daarom gebruik postmodernistiese etici graag die slagspreuke '*nothing is sacred*' en '*everything goes*'. Die morele pluralisme het reeds sy merk in die Westerse samelewings gemaak. Veral die huweliks- en seksuele etiek is daardeur beïnvloed. Toenemend word die heteroseksuele monogame huwelik beskou as 'n tyd- en kultuurgebonde praktyk en nie as 'n skeppingsinstelling nie. Dreyer (2008:499) is in Suid-Afrika 'n eksponent van hierdie beskouing. In meer en meer lande word homoseksuele verbintenisse as huwelike erken en gesluit, en alternatiewe gesinstrukture word as normaal aanvaar. Verder word die seksuele losgemaak van die huwelik en word seksualiteit nie meer deur sedelike beginsels gedryf nie. Tydelike saamblyverhoudings het in die Westerse wêreld algemene praktyk onder jongmense geword. Die postmodernistiese mens wil los wees van beginsels, verpligtinge, verbintenisse en toewyding, omdat alle deugde relatief geword het.

Postmodernisme as die nuwe geestesklimaat waarin die christelike etiek beoefen moet word, hou dus voordele en nadele vir die dissipline van christelike etiek in. Aan die een kant word godsdiens bevry van die dominansie van die rede en word erkenning verleen aan die paradigmagedrewenheid van wetenskap. Erkenning word ook verleen aan die teologie as legitieme wetenskap en die 'reg' van mense om te glo. Die metafisiese en mistiese kry weer 'n plek in die menslike belewingswêreld. Die heerskappy van die humanisme as die bepalende ideologie vir menseverhoudinge word bevraagteken en die kerk ontvang weer erkenning. Aan die ander kant verset postmodernisme sigself teen die uniekheid van die christelike geloof en die idee van altyd geldende leerstukke en geloofsinhoud, asook onveranderlike morele beginsels. Teenoor die christelike geloof se beroep op waarheid, bepleit postmodernisme pluralisme en relatiwisme.

Om uiteindelik die vraag te antwoord of hierdie nuwe paradigma die weg vir ʼn postsekulêre Weste berei, moet dieper ingegaan word op die nuwe klimaat wat vir die metafisiese geskep word. Ward (2003:130) wys daarop dat die verskynsel van spiritualiteit en ervaring besondere waardering binne postmodernisme ontvang. Sommige navorsers sien hierin ʼn swaai na ʼn postsekulêre lewensmilieu en gebruik die tese van Taylor (2007) as bewys daarvan.

Die oplewing van spiritualiteit

In sy omvangryke werk *A secular age* sê Taylor (2007) dat dit vyfhonderd jaar gelede vir mense onmoontlik was om nie te glo nie. Dit was die tyd van betowering waarin die mens betower is deur die metafisiese en waarin geloof en die belewenis van die regering van God die daaglikse lewe verryk het. Modernisme met sy sekulêre lewens- en wêreldbeskouing het die tyd van betowering tot ʼn einde gebring en ʼn era, wat beheers word deur harde realisme, ingelui. Die lewe het vir die mens sy betowering verloor as gevolg van die immanentisme en die strak reglementering van die lewe deur die rasionalisme en die nuwe sosiale teorieë wat daaruit voortgevloei het. Vandag is dit volgens Taylor (2007) vir die mens onmoontlik om te glo – anders as wat dit vyfhonderd jaar gelede was. Hierdie verskuiwing is meegebring deur modernisme.

Hoewel Taylor (2007) nie werk met die hipotese van ʼn ontluikende postmodernisme nie, gee hy ook ʼn goeie beskrywing van die hedendaagse denkwêreld vanuit filosofiese, historiese, antropologiese en kultuurpsigologiese analises. Hy sien die huidige kultuurgewrig as ʼn erfenis van die Romantiek en die Verligting (kyk Bernts 2013:226). Soos postmodernisme konkludeer Taylor dat die mens vandag in opstand kom teen die harde realisme van die modernisme en weer soek na betowering in die metafisiese en die spirituele. Hy noem dit die strewe na 'herbetowering'. Onder spiritualiteit verstaan hy 'volheid'. Die mens soek vandag die volheid van die lewe en hierdie volheid kan gevind word op verskillende wyses. Een daarvan is die godsdiens. Soos postmodernisme, werk hy dus in hierdie opsig ook nie met godsdiens as die enigste bron van spiritualiteit nie. Tog is dit ʼn belangrike bron.

Die vraag is nou: Is daar ʼn verband tussen die soek na betowering (Taylor 2007) en spiritualiteit (postmodernisme) aan die eenkant en ʼn merkbare oplewing van die christelike geloof aan die anderkant? Dui die soeke na spiritualiteit op ʼn groeiende postsekularisme? Hoe impakteer hierdie verskynsels op godsdiens, geloof en christelike

etiek? Ten spyte van die duidelike tendens van sekularisme in die Weste en die prosesse van ontkerkliking is daar tog navorsers wat ʼn ommekeer in hierdie prosesse waarneem en tekens sien van nuwe vitaliteit in die soeke na spiritualiteit. Aan die einde van die twintigste eeu het Farley (1990:131) aangetoon dat daar in die VSA ʼn skuif plaasvind van die episkopale, kongregasionalistiese en Presbiteriaanse tradisies na die Rooms-Katolisisme en ook na geloofstradisies wat ryk is aan mistiek en simboliek, soos die Islam en die hindoeïsme. Verder identifiseer hy hierdie tendens in die opmerklike groei van fundamentalistiese groepe en die verskynsel van televisie-evangelisering waarin daar ʼn sterk mistieke inslag te bespeur is. Hy beskou hierdie tendense as ʼn teken van die soeke na spiritualiteit en selfs mistiek. Ter ondersteuning van die diagnose van Farley, kan daar ook gewys word op die opkomende tendens van informele praktyke onder mense, wat gerig is op die belewing van spiritualiteit en mistiek in kontras met die georganiseerde godsdiens van gevestigde kerke. Hierdie tendens verduidelik die opbloei van piëtisme, emosionele en entoesiastiese godsdiensbelewing soos dit ook na vore kom in die groeiende wêreldwye Charismatiese Beweging. In die Verenigde Koninkryk is groei in die christelike geloof alleen te bespeur in die groei van huiskerke wat hulle self tans identifiseer as ʼnuwe kerke' (Brierley 1996). Die sosioloog Berger (1999:7) tipeer hierdie rigting in die christelike tradisie en die fundamentalistiese tradisie in die Islam as die twee grootste en dinamies groeiende komponente van godsdiens vandag.

Nog meer interessant is die resultate van Martin (2011:105) se empiriese navorsing in sy studie oor die toekoms van die christelike geloof. Hy toon aan dat, met die uitsondering van Wes-Europa, die pentekostalisme en die evangeliesgesindheid groot deurbrake gemaak en veld gewen het in die globale gemeenskap. Van besondere belang in hierdie opsig is die ontwikkeling van die christelike geloof in Latyns-Amerika, Afrika, Rusland, China en die res van die Ooste. In sy opmerkings oor hierdie fenomeen sê Smith (2008:3) dat die christelike geloof lank nie meer as ʼn Westerse godsdiens beskou kan word nie. Die gravitasiepunt van die christelike godsdiens het verskuif na die suidelike halfrond en die Ooste. Die opkoms van die christelike geloof in hierdie wêrelddele, wat twee-derdes van die wêreld bevat, is inderdaad merkwaardig. Wanneer hy hierdie onderskeie tendense in die verskuiwing en groei van die christelike geloof in berekening bring, kom hy tot die gevolgtrekking dat die huidige wêreld ʼn oplewing van die christelike godsdiens beleef. Dieselfde kan egter ook van die Islam gesê word wanneer die groei van hierdie godsdiens in verskeie wêrelddele in berekening gebring word. Die verskynsel van die groei van godsdiens is volgens Smith (2008:177) ʼn teken van die soeke na spiritualiteit en mistiek, en ʼn morele begronding van die lewe vanuit hierdie hoeke.

Maar wat van Wes-Europa? Om die impak van sekularisme in Suid-Afrika te peil, is die tendense in Wes-Europa belangrik om te peil. In hierdie opsig beklemtoon Martin (2011:93) aan die eenkant dat, volgens sy navorsing, daar weinig tekens te bespeur is dat godsdiens in Wes-Europa en Sentraal-Europa opbloei en dat 'God terug is' in die denke en lewe van mense. Europa toon min getuienis van postsekularisme. Sigurdson (2010:177) wys aan die anderkant daarop dat sosioloë as gevolg van hierdie empiriese navorsingsresultate nou al hoe meer begin praat van die desekularisering van die samelewing en van 'n 'herbetowering' van die Westerse kultuur. Die uitkoms van die proses van sekularisme as die vrug van modernisme sedert die Verligting het nie, soos navorsers enkele dekades gelede verwag het, uitgeloop op 'n totale ineenstorting van die christelike geloof nie. Habermas (2010:18) huldig dieselfde oortuiging. Volgens hom het daar nie wesenlike agteruitgang van die christelike geloof plaasgevind nie, maar slegs 'n verskuiwing in die rigting en verpakking van die godsdiens. Daarom huldig hy ook die standpunt dat die Westerse wêreld in 'n postsekularistiese paradigma inbeweeg. Die begrip 'postsekularisme' as beskrywing van die kontemporêre Westerse kultuur word ook gevind in die hedendaagse debatte in die radikale ortodoksie. 'n Voorbeeld hiervan is die werk van Milbank, Pickstock en Ward (1999). Die sosioloog Berger (1999:1) praat van die desekularisering van die wêreld, om te wys op die nuwe opkoms van godsdiens en gaan selfs so ver om te sê dat die sekularismeteorie vals is.

Ziebertz en Riegel (2009:293) is ook hierdie mening toegedaan. Hulle identifiseer in Europa 'n oplewing in godsdiens en grond hulle bevinding op internasionale empiriese data. Voorts verwys hulle na verskeie aanwysers wat daarop dui dat godsdiens in Wes-Europa weer toeneem in relevansie op die openbare terrein. Hierdie relevansie beteken volgens hulle nie noodwendig 'n toename in betrokkenheid by die georganiseerde aksies van gevestigde kerke nie, maar kulmineer in 'n soeke na godsdiens as 'n bron van sosiomorele lewenskodes en inspirasie tot betrokkenheid by die problematiek van die samelewing. Die hernude belangstelling in godsdiens as 'n nuwe etiese oriëntasiepunt bring hulle tot die slotsom dat Europa ook inbeweeg in 'n postsekulêre paradigma (Ziebertz & Riegel 2009:300). Hierdie paradigma is hoofsaaklik christelik van aard in die sin dat daar 'n nuwe belangstelling is in christelike moraliteit.

Die getuienis oor die moontlikheid van 'n opkomende postsekulêre paradigma in Wes-Europa is wyd uiteenlopend soos die ondersoeke van bogenoemde navorsers aandui. Tog is daar genoeg gegewens hieroor beskikbaar om vanuit die klassiek gereformeerde tradisie 'n voorlopige antwoord te bied op die vraag wat in hierdie hoofstuk aan die orde is.

Het christelike etiek te doen met 'n nuwe postsekulêre paradigma? Teken hierdie gegewens 'n nuwe prentjie oor die huidige stand van die christelike geloof in Wes-Europa en kan mens dus konkludeer dat Westers georiënteerde samelewings in ander wêrelddele dieselfde tendens toon?

'n Nuwe paradigma?

Op die oog af blyk dit dat daar duidelike empiriese gegewens is wat die siening kan staaf dat Wes-Europa 'n postsekulêre era betree. Sou dit beteken dat daar vir die kerk en die christelike etiek nuwe moontlikhede is om die nuwe geestelike milieu te akkommodeer en aan te wend in die opbou van 'n relevante christelike etos? Op die oog af lyk dit so. Tog roep hierdie verskynsel ook ernstige vrae op wanneer die wesenstrekke van die huidige tydsgewrig getoets word aan die klassiek gereformeerde teologie. Die siening dat die christelike moraal in 'n opkomende postsekulêre paradigma weer relevant word kan nie sonder meer aanvaar word nie, omdat tersaaklike vrae vanuit die gereformeerde tradisie aan die orde gestel kan word.

Die eerste vraag is of die tradisionele grondslag van die Godsleer van die christelike teologie, soos dit oor eeue deur kerke wêreldwyd bely is, weer in plek gestel word. Die christelike tradisie leer die bestaan van die Drie-enige God – Vader, Seun en Heilige Gees. Die godsbeeld van die postmodernisme beskryf God in baie algemene terme as die God wat in alle godsdienste op verskillende manier bely word. Die godheid van Christus en die realiteit van die inwonende Heilige Gees word nie noodwendig aanvaar nie. Die tradisionele Godsleer van die christelike geloof, soos vervat in die ekumeniese konfessies, lê ten grondslag aan die hele teologie en 'n nivellering hiervan sou beteken dat die christelike teologie van sy grondslag ontneem word. Is daar dan nog sprake van 'n christelike teologie? Postmodernistiese teoloë het probleme met die menswording, opstanding en hemelvaart, en wederkoms van Christus, met die idee van 'n komende koninkryk en met die totale verdorwenheid van die menslike natuur.

Tweedens moet gevra word hoe die Skrif gesien word in die ontwikkeling van die sogenaamde postsekulêre etos. In die tradisionele gereformeerde teologiese denke word die Skrif gesien as die besondere openbaring van God en as die nadere verklaarder van sy openbaring in die natuur. Hierdie oortuiging het uitgegaan van die aanvaarding van die goddelike gesag van die Skrif en die verligtende rol van die Heilige Gees in die vertolking en toepassing van die Skrif. Die gesag van die Skrif is deur Calvyn en Barth

as die hoofeksponente van hierdie tradisie hoog geag, al is dit met verskillende aksente. Modernisme het hierdie tradisie onder groot druk geplaas. Onder invloed van die rasionalisme het nuwe sienings van die Skrif posgevat en is die aanvaarding van die gesag van die Skrif tersyde gestel. Veral die ontmitologisering van die skrif soos deur Bultmann (1967:250) voorgestaan, het veld gewen en in ’n groot mate die Skrifbeskouing van die liberale teologie geword. Sekularisme het dus afskeid geneem van die aanvaarding van die gesag van die Skrif en die bemiddeling van die Heilige Gees in die verstaan daarvan. Verskeie interpretasieteorieë wat uitgaan van die liberale Skrifbeskouing het sedertdien die lig gesien.

Het die postsekularisme hierin ’n verskil gebring? Daar is nie tans enige studie wat aandui dat die belydenis van die gesag van die Skrif, soos dit tradisioneel in gereformeerde kringe aanvaar is, in die postsekulêre denke weer aan die orde kom nie. Die hedendaagse etiese diskoerse gee oor die algemeen nie blyke van sodanige ommekeer nie (kyk Wogaman 1993). Met enkele uitsonderings, soek die etiese diskoerse meer lig by die filosofies etiese debatte as by die Skrifopenbaring soos in die gereformeerde teologies etiese tradisie. Die postsekularisme is ingestel op die herlewing van spiritualiteit, maar dit is ’n a-dogmatiese spiritualiteit waarin die mens se ervaring van die metafisiese die toon aangee en nie die leer oor God en die Skrif nie. In hierdie ervaring is God maar net een rolspeler. Hierdie spiritualiteit het skynbaar nie veel belangstelling vir die Skrifleer nie.

Derdens moet die postsekularisme se siening van die kerk ondersoek word. Empiriese ondersoeke toon nie aan dat die mense se nuwe belangstelling in die metafisiese en in spiritualiteit dui op enige beweging terug na die kerk nie (Ziebertz & Riegel 2009:293). Die prosesse van ontkerkliking in Wes-Europa wat De Graaf (2013) en Becker (2013) beskryf gaan steeds ongehinderd voort. Die kerk word wel nog erken as ’n belangrike morele agent wat ’n positiewe rol in die samelewing kan speel, maar meer as dit is die kerk nie. Kerke word nie gemeet aan hulle wese as die unieke volk van God nie, maar aan die sosiale betekenis wat hulle het. ’n Lewende kerk is ’n sosiaal betrokke kerk. Soos deur die genoemde navorsers uitgewys, sien mense nie meer die noodsaak van kerklike betrokkenheid nie, want spiritualiteit kan ook buite die geïnstitueerde kerk gevind word. Min belangstelling word getoon vir die missiologiese roeping van die kerk en missionêre getuienis word selfs met suspisie bejeën. Die kerk het volgens postmodernisme nie die reg om die christelike godsdiens aan ander oor te dra nie, omdat die christelike geloof nie die enigste bron van die belewing van spiritualiteit is nie. Hoogstens kan die kerk saam met ander godsdienste na die waarheid soek. Hierdie beskouing van die kerk kom veral na

vore in die ontluikende 'teologie van godsdienste' soos bekendgestel en uitgedra deur die Wêreldraad van Kerke sedert 1991.

In die vierde plek kan gevra word of die sogenaamde postsekulêre paradigma aansien gee aan die christelike moraal in die hedendaagse Westerse wêreld. Moltmann (2012:25) wys daarop dat hedendaagse christelike etici in Duitsland nie oortuig is dat 'n eiesoortige christelike etiek nog moontlik is nie. Die christelike moraal is nie onderskeibaar van die moraal wat ander ideologieë en godsdienste voorhou nie. Christene het, volgens hierdie etici, nie noodwendig beter idees oor die oplossing van etiese probleme in die samelewing as ander etici nie. Daar is slegs een algemene natuurlike moraal wat beide christene en niechristene onderhou. So wys hulle daarop dat daar byvoorbeeld nie werklik andersoortige christelike oplossings is vir die gebruik van kernkrag of vir genetiese manipulasie nie. Verder oordeel hierdie etici, volgens Moltmann (2012:25), dat christene vandag net so pragmaties en verantwoordelik in etiese besluitneming moet optree as mense van ander oortuigings. Daar is nie 'n verskil nie. Ook meen hulle dat verskille in etiese besluitneming nie net tussen christene en ander na vore kom nie, maar dat dieselfde verskille ook tussen christelike tradisies voorkom. Die Rooms-Katolieke werk met natuurreg, die Lutherane met die idee van twee koninkryke en die gereformeerdes met die koningskap van Christus. Hierdie tradisies kom dikwels by teenoorstaande oplossings uit. Daar is dus nie 'n eiesoortige christelike etiek nie. Hulle bevraagteken dus die bestaan van 'n christelike etos in die postsekulêre wêreld. Hierdie tendens in die etiese diskoerse, soos Moltmann dit in Duitsland identifiseer, kom op 'n wye vlak in die etiese diskussies in Europa voor en spoel oor na ander Westers georiënteerde samelewings soos Suid-Afrika.

Gevolgtrekking

Hoewel verskeie sosioloë en filosowe die opkoms van 'n postsekulêre kultuur in die Weste identifiseer is daar, myns insiens, nie genoeg rede om te praat van 'n teologiese en kerklike reformasie nie. Habermas (2008:17) oordeel dat die christelike geloof net 'n nuwe verpakking het of 'n nuwe rigting inslaan. Dit is duidelik dat hy met 'n baie 'n breë konsep van christelikheid werk. Die 'nuwe rigting' verloën steeds die fundamentele vertrekpunte van die christelike geloof soos die belydenis van die Drie-enige God, die menswording van Christus, die gesag van die Skrif, die roeping en opdrag van die kerk en die unieke aard van die christelike etiek. Wat maak die sogenaamde postsekularisme dus anders as die sekularisme? Hoogstens gun dit weer ruimte vir die aanvaarding en belewing van

die mistieke en die metafisiese – niks meer nie. Daar kan met die argument van Brown (2004:41) saamgestem word wanneer hy na bespreking van die verskillende teorieë bevind dat die sekularisme teorie moontlik 'n mite mag wees, maar nie die sekularisme self nie. Hy volstaan met sy standpunt dat sekularisme 'n feit is en staaf dit met baie gegewens wat die resultaat is van verskillende sosiologiese meetinstrumente. Dit sal die taak bly van die christelike etiek om te midde van hierdie geestesklimaat die eie aard van die christelike moraal te ontgin en toe te pas as 'n relevante en lewensveranderende etos in die wêreld vandag.

Die volgende hoofstukke spits dan juis hierop toe. Wat in hierdie poging eerste aan die orde kom, is die formulering van 'n hermeneutiek vir christelike etiek gegrond op tradisionele gereformeerde teologiese vertrekpunte. Die volgende drie hoofstukke word daaraan gewy.

Hoofstuk 3

′n Hermeneutiek vir christelike etiek: Die natuurreg

Waaruit put ′n unieke christelike etiek?

Hierdie vraag kom aan die orde wanneer besin word oor die rol wat christelike etiek kan speel in die sekulêre milieu waarin christene in die Westerse kultuur hulleself bevind. Postsekulêre denkers reageer negatief op die uitdrukking: 'unieke christelike etiek' met ′n 'eie bron van beginsels', en soek eerder na die ontwikkeling van ′n universele etiese rigting waarin ideologieë, godsdienste en ander denkstelsels elk ′n bydrae lewer om ′n universele etiese rigting daar te stel wat die sekulêre milieu oortuigend kan aanspreek. Volgens hierdie beskouing moet daar nie meer gesoek word na ′n christelike etiek met eie bronne van norme en beginsels nie. Christene moet volgens hierdie standpunt eerder hulle gewig agter die uitbou van ′n universele etiek ingooi en op hierdie wyse bydra tot die ontwikkeling van die samelewing. Vrae soos die volgende word daarom toenemend gevra: Bring christelike etiek werklik andersoortige morele beginsels na vore as wat in ′n sekulêre etiek nagestreef word? En indien wel, kan so ′n unieke christelike etiek die mens van vandag nog aanspreek? En: Watter hermeneutiek lê onderliggend aan so ′n christelike etiek wat die bestaan daarvan regverdig? Hierdie vrae benodig verdere besinning en hiertoe het die onlangse werk van Moltmann (2012) bygedra. Teen die agtergrond van hierdie diskoers beskryf Moltmann (2012:35) christelike etiek as ′n koninkryksetiek wat diep ingebed lê in ′n transformerende christologie. Hy gebruik in teenstelling met Barth

se 'christologiese eskatologie' die begrip 'eskatologiese christologie' en bedoel daarmee, dat christelike handelinge gemotiveer word deur die beloftes van transformasie wat dwarsdeur die Skrif te vinde is en wat vervulling vind in Christus. Daarom is christelike etiek vir hom ook 'n dissipelskapsetiek gemodelleer op die etiek van Jesus self. Hy maak dus 'n saak uit vir 'n unieke christelike etiek met eie bronne vir die formulering van beginsels en norme. Hierdie bydrae wil ook, soos Moltmann, 'n saak uitmaak vir die behoud van 'n unieke christelike etiek ten spyte van raakpunte met ander etiese stelsels en die bruikbaarheid daarvan. Christelike etiek het wel raakpunte met ander etiese stelsels maar het ook 'n eie hermeneutiek en 'n eiesoortige doel.

Hierdie betoog gaan egter verder as wat Moltmann sê. Die uitgangspunt in hierdie betoog is dat christelike etiek rus op die totale godsopenbaring. As vertrekpunt vir die fundering van 'n eietydse unieke christelike etiek word dus die aanvaarding van die openbaring van God in die verlede, hede en toekoms gekies, en wat daardie openbaring inhou vir die morele handelinge van christene in hulle omgewing. Die sentraal teoretiese argument wat hier aangebied word, is dat die christelike etiek uniek is omdat dit 'n etiek is wat vloei uit die openbaring van God en wat uiteindelik diep ingebed lê in die idee van die koninkryk van God en inhoudelik genormeer word deur die skriftuurlike christologie. In die volgende drie hoofstukke word hierdie argument ontvou.

Die openbaring van God

In sy artikel oor die relevansie van die etiek van die Ou Testament verduidelik Carroll (2011:561) die verskillende epistemologiese modelle wat tans deur teoloë gebruik word om die betekenis van die Ou Testament vir die christelike etiek aan te dui. Hy gee 'n opsomming van elk en beoordeel die probleme sowel as die waarde wat elkeen van hierdie paradigmas oplewer. Hierdie betoog gaan nie in op die epistemologiese modelle nie. Die belangrike punt wat hy maak is dat die Skrif beide literatuur en Skrif is en dit bemoeilik die interpretasie van die Skrif. Wat al die modelle aandui is dat 'n letterlike verstaan van die Skrif, en veral dan die Ou Testament, die leser nie noodwendig bring by die ware betekenis van christelike etiese beginsels nie.

Die punt wat Carroll maak is belangrik omdat christelike etiek maklik kan fouteer deur Skrifberoepe waarin die letterlike betekenisse van Bybeldele losgemaak word van die kulturele konteks van die Skrif, sowel as die konteks van die Skrif as geheel. Die benadering staan bekend as die 'bewysteks' (*loca probantia*) benadering omdat daar vir

elke etiese beginsel ′n Bybelteks as bewys gesoek word. ′n Voorbeeld hiervan is om byvoorbeeld die reg van doodstraf te grond op Genesis 9:6 en Romeine 13 sonder om aandag te gee aan die getuienis van die konteks en verdere getuienis van die Skrif self. Hier word nie ingegaan op die etiek van doodstraf nie omdat dit reeds elders aangespreek is (kyk Vorster 2004:171). Die gebruik van bogenoemde 'bewystekste' is problematies. Die feit is omdat doodstraf vir moord in die Bybelverhale self nie konsekwent toegepas is nie. Die hantering van die moorde deur Moses en Dawid getuig hiervan. Voorts gee hierdie benadering nie blyke van die eiesoortige manier waarop doodstraf in die Ou Testament hanteer is nie. De Vaux (1988:158) en Douma (1996:234) gee elkeen aan sekere aspekte van hierdie eiesoortige manier ′n goeie oorsig. Die Nuwe Testamentiese lig op vergifnis word ook geïgnoreer. Die voorbeeld van doodstraf word gebruik om aan te toon, hoe gevaarlik die 'bewysteks benadering' in die christelike etiek kan wees. Douma (1996:363) noem hierdie Skrifgebruik 'biblisisme' en verstaan daaronder:

> [*D*]ie appèl op die Skrif deur gebruik te maak van Bybeltekste op ′n geïsoleerde wyse deur die tekste uit te lig uit hulle onmiddellike kontekste en uit die geheel van die Skrif (bl. 363) (kyk ook Ritschl 1999:255).

So ′n etiek is ongeloofwaardig omdat dit op ′n oppervlakkige manier met die openbaring van God omgaan. Hierdie benadering bring die relevansie van christelike etiek te midde van die groot etiese problematiek van ′n sekulariserende samelewing in gedrang, omdat dit óf simplistiese antwoorde bied óf geen antwoorde bied as 'bewystekste' ontbreek nie.

Wogaman (1993:278) dui die regte koers aan met sy pleidooi vir ′n oper en dieper gebruik van die Skrif 'waarin etiek ingetrek word in ′n teologiese beredenering wat meer is as historiese eksegese.' Hy wys daarop dat die teoloog naas die Skrif ook die christelike tradisie, ervaring en rede moet gebruik in die formulering van toepaslike en relevante etiese beginsels. ′n Openbaringsbenadering gee juis aan die benadering wat Wogaman bepleit beslag, omdat die openbaring van die Drie-enige God meer is as die openbaring in die Skrif alleen. ′n Openbaringsbenadering sal ook wyer gaan as Barth se christologiese benadering en Moltmann se eskatologiese christologiese benadering.

Die openbaringsbenadering word treffend uitgedruk in ′n tradisionele belydenisskrif in die gereformeerde tradisie, naamlik die Nederlandse Geloofsbelydenis (2003) artikel 2 van hierdie belydenis handel oor die wyse waarop kennis van God bekom kan word. Hierdie artikel lui soos volg:

> Ons ken Hom deur twee middele: Ten eerste deur middel van die skepping, onderhouding en regering van die hele wêreld. Dit is immers voor ons oë soos ′n mooi boek waarin alle skepsels, groot en klein, die letters is wat ons die onsigbare dinge van God, naamlik sy ewige

> krag en goddelikheid, duidelik laat sien, soos die apostel Paulus sê (Rom 1:12). Al die dinge is genoegsaam om die mense te oortuig en hulle alle verontskuldiging te ontneem. Ten tweede maak Hy Hom deur sy heilige en Goddelike Woord nog duideliker en meer volkome aan ons bekend en wel so veel as wat vir ons in hierdie lewe nodig is tot sy eer en tot die saligheid van hulle wat aan Hom behoort. Skrifverwysings: Ps 19:2; Ef 4:6; 1 Tim 2:5; Deut 6:4; Mal 2:4; 1 Kor 8:4, 6; 1 Kor 12; 1 Kor 1. (bl. 5)

Hierdie artikel van die Geloofsbelydenis is gegrond op die Institusies van Calvyn ([1559] 1984:6:1:26).

Hierdie gegewens, saamgelees met Johannes 1:1, lei tot die gevolgtrekking dat God homself op drie wyses openbaar: Hy openbaar hom in die skepping, onderhouding en regering van alle dinge. Hierdie openbaring kan genoem word die 'boek van die natuur'. Voorts openbaar Hy hom in die geskrewe Woord en derdens in die vleesgeworde Woord, Jesus Christus. Hierdie drie openbaringswyses maak dit vir mense moontlik om God te ken. Hierdie openbaringswyses is die bron vir die vasstelling en formulering van etiese beginsels. Christelike etiek word dus gebou op die openbaring van God soos daardie openbaring tot ons kom in die boek (woord) van die natuur, die geskrewe Woord en die mensgeworde Woord, Jesus Christus. Vervolgens word aandag gegee aan elkeen van hierdie openbaringswyses en die betekenis daarvan vir die hermeneutiek van christelike etiek.

Die boek van die natuur (skeppingsgawes of natuurreg)

Hoewel gereformeerde teoloë dit grotendeels eens is dat teologiese etiek ten diepste 'n Bybelgefundeerde etiek is en behoort te wees (Wogaman 1993:278; Geisler 2010:123), kom die rol van die openbaring van God in die boek van die natuur, soos die rol van die rede, tradisie, geskiedenis en veral die natuurwetenskappe in die positivering van christelike norme ook al hoe meer ter sprake (Jones 2001:16; Porter *et al.* 2003:708). Etici ontgin al hierdie bronne in besinning oor etiese norme vir 'n moderne omgewing waarin bio-etiek en eko-etiek hoog op die agenda is (Taylor 2010:405). In hierdie opsig ontwikkel daar 'n groeiende belangstelling in die getuienis wat die natuurwetenskappe kan bied. In hierdie verband kan gewys word op die insigte van die paleontologie, fisika en genetika ten opsigte van evolusionêre ontwikkeling van die aarde en natuurlike spesies. Daar kan byvoorbeeld gewys word op die onlangse publikasie van Pope (2007:8), waarin hy betoog dat die nuwe kennis van menslike evolusie versoen kan word met die christelike etiek mits die insigte van die godsdiensfilosofie en die ontwikkeling van godsdiens self in

berekening gebring word (Pope 2007:30; kyk ook Schwarz 2013). Die openbaring in die 'boek van die natuur' kom na vore in die etiek in die vorm van die natuurreg wat in kort beteken dat elke mens as skepsel van God 'n ingebore sin vir reg en verkeerd het. Hierdie idee het oor die eeue heen in die verskillende teologiese tradisies gefigureer (VanDrunen 2010). Ook in die reformatoriese tradisie het verskillende perspektiewe op die natuurreg die lig gesien.

In die twintigste eeu is die idee van die natuurreg en die moontlike rol daarvan in die uitbou van 'n christelike etiek aanvanklik in die reformatoriese tradisie met suspisie bejeën. Dit was veral Barth se afwysing van natuurlike teologie binne die milieu van die opkoms en katastrofiese gevolge van die nasionaal-sosialisme, wat etici versigtig gemaak het vir 'n positiewe evaluering van natuurreg. In gereformeerde kringe het Berkhouwer (1957), Van Til (1977) en Douma (1973:70) se kritiese vrae hieroor verder gelei tot versigtigheid vir die gebruik van die konsep van natuurreg. Die rol wat natuurteologie gespeel het in die uitbou van apartheidsteologie in Suid-Afrika deur byvoorbeeld Malan (1964:87), Du Toit (1977:330) en Treurnicht (1975:12) het ook tot hierdie suspisie bygedra. Grabill (2006:4) toon aan dat gereformeerde belangstelling in natuurreg in die twintigste eeu om hierdie redes gekwyn het.

Die situasie het egter verander en etici toon nuwe belangstelling in die idee van natuurreg en die rol van natuurreg as bron vir christelike etiek. Die idee wek soveel aandag dat Grabill (2006) 'n publikasie uitgegee het oor die 'herontdekking' van die natuurreg in die reformatoriese etiek. Daar kan in hierdie opsig ook verwys word na die resente werke van VanDrunen (2010, 2014) oor die ontwikkeling van die leer oor die twee koninkryke en natuurreg in die gereformeerde tradisie en die implikasies daarvan vir positiewe reg en etiek. Hierdie proses is ook nie net in die gereformeerde etiek aan die gang nie. In die ontwikkeling van die Rooms-Katolieke etiek na Vatikaan II het die idee weer baie belangstelling gaande gemaak (Weiler 2003:706). Veral die werk van Jacques Maritain (1949) het baie bygedra tot die uitbou van 'n Rooms-Katolieke leer oor die natuurreg. Porter *et al.* (2003) se werke hieroor is ook baie prominent in die hedendaagse Rooms-Katolieke etiek.

Die vraag oor die geldigheid van die gebruik van sulke 'buitebybelse bronne' in gereformeerde teologiese etiek word nou weer toenemend geopper. Is dit geldig om op grond van God se openbaring in die natuur te betoog, dat buiten die Skrif ook tradisie, geskiedenis, natuurwetenskappe, die rede en die insigte van ander lewensbeskouings 'n rol kan speel in die identifisering en formulering van christelike etiese beginsels?

Wanneer die relevansie van christelike etiek in die sekularistiese samelewing onder die soeklig kom, is dit nodig om hieroor dieper te besin. Hierdie hoofstuk gee aandag aan hierdie vraag. Die hoofstuk word opgevolg deur twee hoofstukke oor die rol wat die geskrewe Woord en die christologie onderskeidelik in 'n etiese hermeneutiek vervul. Uiteindelik word afgesluit met 'n gevolgtrekking oor die moontlike plek en betekenis van natuurreg in christelike etiek.

Teenoor die versigtigheid en suspisie jeens die idee van natuurreg in die twintigste-eeuse gereformeerde etiek word in hierdie hoofstuk betoog dat die idee van natuurreg soos dit ontwikkel het in die Reformasie en tans weer in nuwe navorsing aan die orde gestel word, tog onder bepaalde voorwaardes, 'n waardevolle en selfs noodsaaklike basis kan wees vir die positivering van christelike norme in 'n era van sekularisme. Die betoog wil die positiewe assessering van natuurreg en die negatiewe assessering daarvan aan die orde stel deur veral te wys op die sienings van Calvyn en Barth en die eksponente wat hulle nagevolg het. Calvyn word aan die orde gestel omdat gereformeerde teoloë, filosowe en historici sedert 1990 oor hierdie saak meer na hom verwys as na enige ander protestantse teoloog (Grabill 2006:14), en die siening van Barth word bespreek omdat sy invloed gelei het tot die kwyning van belangstelling in die konsep gedurende die eerste helfte van die twintigste eeu. Na die bespreking van die twee gedagterigtings sal gepoog word om 'n moontlike oplossing aan te bied.

Die standpunt van Calvyn en die gereformeerde tradisie

Die konsep natuurreg as basis van die positiewe reg en die positivering van morele norme het 'n lang historiese verloop. Hierop word in hierdie hoofstuk nie ingegaan nie. Hoe die idee in die platoniese, aristoteliaanse en neo-Platonisme gebruik is, word goed deur Weiler (2003:703) uiteengesit. Hy toon onder meer ook aan hoe Thomas Aquinas daaraan teologiese beslag gegee het en hoe dit daarna 'n wesentlike deel van die kanonieke reg en die Rooms-Katolieke etiek geword het, en ook in die Protestantisme verder toegepas is. Wat hier ter sake is, is die siening van Calvyn omdat hy die fondament gelê waarop die volgelinge van die Reformasie gebou het.

Calvyn het egter nooit 'n sistematiese uiteensetting van sy siening oor die natuurreg gegee nie (Schreiner 1991:77). Sistematiese uiteensettings is verskaf deur van sy volgelinge

soos Vermigli, Zanchi, Turretin en Althusius waarin hulle hul op Calvyn beroep. Grabill (2006), Witte (2007) en VanDrunen (2010) bespreek die standpunte van hierdie outeurs breedvoerig. Die konsep *ius naturalis* of *lex naturae,* tesame met sy sienings oor beginsels van algemene genade, die leer oor die voorsienigheid van God en die regte van individue, vorm die grondslag van Calvyn se verstaan van die burgerlike regering en wat daarmee saamhang.

Om sy beskouing in perspektief te plaas moet daar eers gelet word op sy siening van die algemene goedheid (genade) van God aan alle mense, en die skepping van die mens na die beeld van God (*imago dei*). Volgens Calvyn het God sy algemene goedheid aan alle mense bewys deur aan hulle skeppingsgawes te gee soos 'n sin vir die sedelike en 'n behoefte aan godsdiens (*semen religiones*). Hoewel hy nie self die woord 'skeppingsgawes' gebruik nie, vat die term tog Calvyn se siening goed saam. As bewys daarvan verwys hy na die profane skrywers en sê dat die mate waarin hulle die waarheid gevind het, die oorvloedige seëninge wat God aan die gevalle mens oorgelaat het, toon. Ongelowiges ontvang dus ook 'n sin vir die estetiese en die etiese. Hy sê:

> So dikwels as ons ons met die profane skrywers besig hou, moet ons deur daardie lig van die waarheid wat in hulle werke 'n besondere glans afgee, vermaan word dat die mens se verstand tog met uitnemende gawes van God beklee en getooi is al het dit van die ongeskonde toestand daarvan afvallig en bedorwe geword (Calvyn [1559] 1984:2:2:15).

Alle mense ontvang dus skeppingsgawes as gevolg van die algemene goedheid van God (kyk ook Leith 1989:184).

Verder beroep Calvyn hom op die skriftuurlike leer van die mens as geskape na die beeld van God (*imago dei*). Die feit dat die mens na die beeld van God geskape is, is volgens Calvyn die eerste van uitnemende gawes wat aan alle mense gegee word. God het die mens na sy beeld geskape en hierdie beeldskap is teenwoordig in alle mense. As gevolg van hierdie skeppingsbeginsel beklemtoon Calvyn die waardigheid van elke mens. Hoewel hy nie die term menswaardigheid gebruik nie, betoog hy tog dat die mens beklee word met 'n sekere status. Mense is die mees edele van God se skepping en hierdie feit is bewys van God se regverdigheid, wysheid en goedheid (Calvyn [1559] 1984:1:15:1). Die mens is die spieël van God se goddelike heerlikheid en dit is die mens se mees uitsonderlike kwaliteit (Calvyn [1559] 1984:1:15:4). Hierdie spieëlbeeld is veral geleë in die 'verligting van die verstand en die regskapenheid van hart.' Hoewel hierdie beeld bedorwe geraak het as gevolg van die sonde, is dit nie 'volkome (in die mens) tot niet gemaak en uitgewis nie'

(Calvyn [1559] 1984:1:15:4). Die volledige herstel daarvan vind egter alleen plaas deur die tweede Adam, Christus. Alle mense ontvang dus 'n kennis van God uit die skepping en die verlossing.

Wat het gebeur met die ingeskape menswaardigheid van die mens na die sondeval? Om Calvyn se siening hieroor te verstaan moet onderskei word tussen sy soteriologie en antropologie. As gevolg van die sondeval het die gevalle mens sy vrye wil en sy vermoë om uit sy verdorwe toestand te ontsnap totaal verloor. Gesien vanuit 'n soteriologiese perspektief het die mens totaal verdorwe geraak en onbekwaam tot enige goed. Hierdie verdorwenheid strek deur die hele mensdom en die vroeë skrywers het dit getipeer met die begrip 'erfsonde' (Calvyn [1559] 1984:2:1:5). Die oorspronklike sonde (erfsonde), is volgens Calvyn ([1559] 1984:2:1:8):

> [*D*]ie oorerflike boosheid en bedorwenheid van ons natuur wat oor alle dele van ons siele versprei is. Dit maak ons in die eerste plek skuldig aan die toorn van God en bring ook in [mense] werke voort wat die Skrif werke van die vlees noem.

Ten spyte van die skeppingsgawes aan alle mense, is die mense vanweë die sondeval totaal verdorwe en nie in staat om hulle eie redding te bewerk nie. Die enigste weg tot saligheid vir die in-sonde-gevalle mens is die vrye genade van God, uitgedruk in die soenoffer van Christus, wat bewerk word deur die Heilige Gees en wat deur die hulpelose sondaar langs die weg van geloof en verootmoediging ontvang word (Calvyn [1559] 1984:3:1:1).

Benewens hierdie soteriologie baseer Calvyn sy antropologie en etiek op die *imago dei.* Alhoewel die mensdom se vervreemding van God as gevolg van die sondeval en mense se totale verdorwenheid lei tot die skending van die *imago dei*, word die beeldskap van God in die mens nie vernietig nie. Hy sê:

> Hoewel ons daarom toegee dat die beeld van God nie volkome in hom [Adam] tot niet gemaak en uitgewis is nie, was dit nogtans so bedorwe dat die oorblyfsels daarvan verskriklik misvorm is (Calvyn [1559] 1984:1:15:4).

Alleen in Christus word die regskapenheid herstel. Daarby sê hy egter:

> Tog wil God nie hê dat ons ons vroeëre adel moet vergeet wat Hy aan ons vader, Adam, verleen het nie, aangesien dit ons tereg behoort op te wek om ons vir regverdigheid en goedheid te beywer (Calvyn [1559] 1984:2:1:3).

Mense behou die waardigheid van hoe hulle geskep is en hulle moet die verantwoordelikhede wat daaruit voortkom, nakom.

In sy uiteensetting van die reikwydte van die christelike liefde verwys Calvyn na die opdrag wat lê in die feit van die mens se beeldskap van God. Hy sê dat die Here ons gebied om aan alle mense goed te doen, al is 'n groot deel van hulle 'dit nie waardig as hulle op hulle eie verdienste getakseer word nie' (Calvyn [1559] 1984:3:7:6). In dieselfde pleidooi roep hy gelowiges op:

> [*D*]at ons die mense moet liefhê wat ons haat; kwaad met goed moet vergeld; beledigings met seëninge moet beantwoord. Ons kan dit bereik as ons onthou dat ons nie die boosheid van mense in aanmerking moet neem nie, maar dat ons die beeld van God in hulle moet raaksien (Calvyn [1559] 1984:3:7:6).

As begronding van hierdie standpunt beroep Calvyn hom op Genesis 1:27. Leith (1989:184) kom tot die slotsom dat Calvyn die hele menslike geslag dus sien as een liggaam wat die *imago dei* weerspieël en wat toebedeel is met skeppingsgawes onder die algemene goedheid van God. Uit sy betoog oor die *imago dei* en die vereistes wat dit stel is dit duidelik dat Calvyn in sy antropologie die waarde van mense, ongeag hulle doemwaardigheid voor God, erken. Hy pleit dat mense mekaar moet beskou as medemense met waardigheid in die oë van God.

In sy onderskeiding van die geestelike en burgerlike koninkryke verwys Calvyn na die natuurreg (*lex naturae*) as 'n ingeskape morele wet wat albei groothede regeer. Hierdie morele wet is ingegraveer in die gewete, herhaal in die Skrif en saamgevat in die dekaloog (Calvyn [1559] 1984:2:7:1). Om dit te verduidelik kan die beeld van drie konsentriese sirkels gebruik word. Die buitenste sirkel is die natuurreg, dit wil sê die morele wet wat in die gewete ingegraveer is. Die middelste sirkel is die openbaring van God in die geskrewe Woord en die binneste sirkel is die samevatting van sy wet in die dekaloog. Die morele wet wat ingegraveer is in die gewete van alle mense, kragtens God se algemene goedheid, word op verskeie maniere deur Calvyn getipeer. Witte (2007:59) het hiervan 'n samevatting gemaak in sy studie oor Calvyn se gebruik van die natuurreg. Volgens hom het Calvyn 'n verskeidenheid van begrippe gebruik om die natuurreg te tipeer soos 'die stem van die natuur'; 'die ingegraveerde wet'; 'die natuurwet'; 'die innerlike verstand'; 'die reël van gelykheid'; 'die natuurlike besef'; 'die besef van goddelike oordeel'; 'die getuienis van die hart'; en 'die innerlike stem'. Hierdie terme en begrippe soos dit deur Calvyn gebruik is, is baie goed uiteengesit deur Bohatec (1934:3, 1962:19). Ook VanDrunen (2010) gee hiervan 'n uitgebreide uiteensetting in sy onlangse werk. Al hierdie begrippe wat Calvyn gebruik dui daarop dat God volgens hom 'n skeppingsgawe aan alle mense gegee het, wat beteken dat ongelowiges ook die reg kan positiveer, moreel reg kan besluit

en optree terwille van die handhawing van reg en orde in die samelewing. In hierdie opsig het hy aangesluit by sy voorgangers in die Reformasie (McNeil 1965:168).

Calvyn ([1559] 1984:2:7:1) het die *lex naturae* dus gesien as 'n gegewe wat wyer is as die dekaloog, wat net aan die uitverkore volk van God gegee is en wat dien as kenbron van die mens se ellende, tugmeester tot Christus en reël van die gelowige se dankbaarheidslewe. Tog gee die *lex naturae* aan alle mense 'n basiese sedelike besef. In sy inleiding tot die bespreking van die dekaloog behandel hy eers die wet wat gegee is aan alle mense. Hierdie wet is dit wat essensieel in die twee tafels saamgevat word, maar wat ook gedikteer word deur die interne natuurwet wat geskryf en ingegraveer word in elke hart. In sy kommentaar op Romeine 2:14–15 sê hy gevolglik dat 'n bepaalde konsep van reg en geregtigheid ingegraveer is in die harte van alle mense (Calvyn 1964:48). Dieselfde idee word ontwikkel in sy preke oor Deuteronomium 4:44–6:4 en 19:14–15.

Tog moet daar op 'n ander baie belangrike aspek in die soteriologie van Calvyn gewys word. Hy beklemtoon ook die feit dat die natuurreg nie net gaan oor die bewaring van die sedelike orde in die samelewing nie, maar dat God die natuurreg aan almal gee om mense alle verontskuldiging te ontneem wanneer hulle teen God in opstand kom en in ongeloof volhard. Die kennis van God is beskikbaar in die twee wyses van die Godsopenbaring. As mense in hulle ongeloof volhard, is daar geen verontskuldiging nie. In hierdie opsig het die Nederlandse Geloofsbelydenis (2003) in artikel 2 hom nagevolg. Die natuurreg gee aan alle mense 'n sedelike besef, maar kan nie die mens lei tot verlossing nie. Alleen deur geloof in Christus word verlossing gevind.

Elke persoon wat hierdie morele besef en die ingegraveerde sin vir reg het, het die verpligting om dit te positiveer in moraliteit en positiewe reg. Die sedelike besef en die sin vir reg is ook 'n aanduiding van die prinsipiële gelykheid en menswaardigheid van mense. Die bedoeling daarvan is nie dat verdorwe mense hierdie skeppingsgawes kan gebruik om self hulle eie verlossing te bewerkstellig nie, maar om die vermoë te hê om orde te handhaaf in die gevalle skepping. Daarom kan ongelowiges ook goeie wette maak en mooi kunswerke skep. Vir verlossing uit die verdorwenheid vanweë die sonde is die verlossing in Christus noodsaaklik. So is daar vir mense 'n *duplex cognitio dei* – 'n *cognitio creatoris* wat in alle mense ingegraveer is en 'n *cognitio redemptoris* wat net aan verlostes in Christus toebedeel word.

Hoewel Calvyn nie 'n ten volle uitgewerkte sisteem van sy siening oor natuurreg uitgewerk het nie en die idees daaroor oor al sy werke versprei is, het sy tydgenoot

Vermigli en sy volgelinge Althusius en veral Turretin sy idees verder uitgebou en toegepas in etiek, politiek en reg. Turretin (1997:1:3:4) stel, op voetspoor van Calvyn, die volgende redes vir God se gawe van die natuurreg:

- As 'n getuienis van die goedheid van God teenoor sondaars wat onwaardig is om hierdie lig te ontvang. Hy verwys as bewys hiervoor na Handelinge 14:16–17 en Johannes 1:5.
- As 'n grondslag vir eksterne dissipline wat verhinder dat die wêreld absoluut korrup word. In hierdie opsig verwys hy na Romeine 2:14–15.
- As 'n subjektiewe toestand van die mens vir die ontvangs van die lig van genade omdat God appèl doen, nie op diere nie, maar op rasionele mense.
- As 'n aansporing vir mense om te soek na 'n meer deurlugte openbaring. Hy beroep hom op Handelinge 14:27.
- As 'n reg wat die mens alle verontskuldiging vir ongeloof en opstand teen God ontneem en die rol van die gewete aktiveer. Hy verwys na Romeine 1:20; 2:15–16.

Calvyn se vertolking van die *lex naturae* en die roeping van mense om dit te positiveer in positiewe reg en morele norme het na sy tyd 'n beduidende invloed gehad op die konstitusionele denke. Witte (2007:xi) het hierdie invloed aangedui in sy navorsing oor die ontwikkeling van die regte van mense in die vroeë moderne Calvinisme. Hy wys daarop dat Calvyn met gebruik van klassieke en vroeëre christelike voorbeelde, nuwe en boeiende standpunte ontwikkel het oor gesag en vryheid, pligte en regte, en kerk en staat, wat volhoubare invloede in Protestantse lande uitgeoefen het. Calvyn se idees het, as gevolg van verskeie krisisse in Westerse lande, soos die Franse godsdiensoorloë, die Nederlandse opstand, die Engelse rewolusie, die Amerikaanse kolonialisering en Amerikaanse rewolusie, onder druk gekom. In elke situasie het daar egter 'n gesaghebbende Calvinistiese figuur na vore gekom om die idees van Calvyn in staatkundige terme te positiveer. Daar kan gewys word op Theodore Beza, Johannes Althusius, John Milton, John Winthrop, John Adams en andere. Hulle het Calvyn se idees gemoderniseer en dit omskep in dramatiese nuwe regs- en politieke hervormings. As gevolg hiervan kan die vroeë moderne Calvinisme gesien word as die dryfveer van Westerse konstitusionalisme.

Die erkenning van die skeppingsgawes op grond van die *imago dei* en die *lex naturae* het tot vroeg in die twintigste eeu neerslag gevind in die staatkundige denke van Kuyper (1916:5), die reformatoriese filosofie van Bavinck (1908:160), en die wysbegeerte van die wetsidee van Dooyeweerd (1936). VanDrunen (2010) gee aan hierdie ontwikkelings

aandag in sy breedvoerige bespreking van die ontwikkeling van die idee van twee koninkryke en natuurreg in die gereformeerde tradisie in Europa en die VSA. Die belangstelling in hierdie konsepte as basis vir die positivering van burgerlike reg en moraliteit het egter as gevolg van die invloed van Barth, Berkhouwer, en Van Til in die gereformeerde denkwêreld gedurende die vroeg twintigste eeu afgeplat (Grabill 2006:6, 190). Om reg te laat geskied aan hierdie kritiese perspektiewe op die idee van natuurreg in die gereformeerde tradisie word daarom naas die siening van Calvyn ook aandag gegee aan die kritiese perspektiewe van Karl Barth.

Die standpunt van Barth en die twintigste-eeuse tradisie

Barth het sterk bedenkinge gehad oor die idee van die natuurreg, wat waarskynlik gespruit het uit sy weersin vir die teologie van die nasionaal-sosialisme in Duitsland en die optrede van die Hitler regime. Hoewel Barth op verskillende plekke in sy wye reeks publikasies aan die natuurreg en veral natuurlike teologie aandag gegee het, is sy siening hieroor duidelik uiteengesit in sy bekende polemiek met Brunner in 1934 (Brunner & Barth 1946:5). Brunner het die idee van natuurreg verdedig. Hy het hom op Calvyn beroep, maar maak, anders as Calvyn, 'n onderskeid tussen die *imago dei* in die formele en materiële sin. Die mens se beeldskap is deur die sondeval materieel aangetas, selfs vernietig deur die sonde, maar formeel is dit onaangeraak want God laat die afdruk van sy natuur na in alles wat Hy doen en skep. Dit is die oorblyfsel van die *imago dei* wat die mens onderskei van die dier en van enige ander geskape ding. Ook die gevalle mens het hieraan deel en het 'n gewete waarin die wet van God ingeplant is (Brunner & Barth 1946:42). Daarom is elke mens verantwoording verskuldig aan God (Brunner & Barth 1946:25, 42). Voorts is die Gees van God altyd in een of ander vorm in die skepping herkenbaar omdat God Homself, benewens in Christus, openbaar in die natuur. Natuurreg laat deel van die openbaring van God in die natuur rus en is gebou op die formele aard van die *imago dei*.

Die openbaring in Christus is egter die raamwerk waarbinne die mens toegerus word om die openbaring in die natuur te verstaan. In hierdie opsig sluit Brunner (Brunner & Barth 1946:30) by Calvyn aan. Verder is die geskrewe Woord die lens waardeur die openbaring in die natuur beter 'gesien' kan word. Hoewel die natuurreg alleen deur die geloof korrek verstaan kan word, dit wil sê verstaan kan word as gawe van God, is dit steeds 'n gegewe van die skepping wat deel is van God se voorsienigheid en sy regering van alle dinge (Brunner & Barth 1946:30). Uit die natuur kan mens die werke van God ken, selfs sy wysheid, alomteenwoordigheid, regverdigheid en goedheid, maar nie sy

genade van gemeenskap met die mens en sy vergifnis nie. Laasgenoemde kennis kom alleen deur die verligting van die Gees met die geskrewe Woord. Tog is die natuurreg nie onbelangrik nie en christelike etiek en antropologie is ondenkbaar daarsonder. Juis vanweë die ingeskape oorblyfsel van die *imago dei* en die teenwoordigheid van die natuurreg in elke mens, moet mense mekaar respekteer en kan daar geen onreg deur mense teen ander gepleeg word nie. Brunner (Brunner & Barth 1946:43) beroep hom op Calvyn vir sy stelling dat alle mense, as gevolg van hulle beeldskap van God, dieselfde regte het. Hy gee toe dat die begrippe natuurreg en natuurlike teologie misbruik kan word soos in die afgelope drie eeue, maar maan dat die misbruik nie daartoe moet lei dat die hele leerstuk onder verdenking geplaas moet word nie (Brunner & Barth 1946:59). Op hierdie punt kan van Brunner verskil word, want natuurlike teologie en natuurreg is twee verskillende begrippe. Natuurlike teologie gee aan die natuur 'n normatiewe basis in die uitbou van teologiese leerstellinge en etiese norme. So het byvoorbeeld apartheidsteoloë geoordeel dat verskeidenheid in die natuur 'n beginsel moet wees waarom geskeidenheid tussen mense gehandhaaf en polities afgedwing kan word. Natuurreg wys egter alleen op die skeppingsgawes wat mense ontvang. Natuurreg en natuurlike teologie moet dus nie as sinonieme gebruik word soos dit by Brunner die geval is nie. Volgens hom gee Calvyn die grondlyne van 'n aanvaarbare konsep van natuurreg. Brunner se beroep op Calvyn is andersins korrek, soos wat uit die voorafgaande uiteensetting van Calvyn se siening blyk.

Barth (Brunner & Barth 1946:71) reageer op die siening van Brunner met 'n eenvoudige 'Nee!'. Hy verwys na sy vroeëre ervaring met die natuurlike teologie van die liberale teologie in Duitsland en pleit daarvoor dat teoloë weer moet leer om openbaring te verstaan as genade en genade as openbaring, en dat wegbeweeg moet word van 'n *theologia naturalis* [natuurlike teologie], hetsy voorgestel in 'n positiewe óf negatiewe sin. Volgens hom lei natuurlike teologie tot allerlei uitwasse. Hy beskou daarom die siening van Brunner as 'n 'kompromisteologie' wat verantwoordelik is vir die treurige toestand van die evangeliese kerke in Duitsland. Waarskynlik verwys hy met die 'kompromisteologie' na die affiniteit van baie Duitse teoloë vir die nasionaal-sosialisme en die invloed van die Nazisme op die 'Reichskirche' tydens die Tweede Wêreldoorlog. Hy spreek die vrees uit dat ander evangeliese kerke in die wêreld dieselfde pad kan loop en die erkenning van 'n *theologia naturalis* kan gebruik om raakpunte te sien tussen die christelike teologie en vreemde ideologieë, soos wat dit in Duitsland voor en na die Tweede Wêreldoorlog gebeur het (Barth 1941,1992:163).

Barth opper verskeie teologiese besware teen Brunner se siening. Hy bevraagteken die standpunt dat die mens ondanks die sonde, 'n 'kapasiteit vir openbaring' het. Die mens bly volgens hom 'n verantwoordelike wese ondanks die sonde, maar hierdie kapasiteit is volledig genade en het niks te doen met 'n ingebore natuurlike sedelike besef nie. As 'n mens sou praat van die Skrif as die lens waardeur die natuur verstaan kan word, wat word dan van die kennis wat die mens uit die natuuropenbaring sou kon opdoen? Dit sal beteken dat die openbaring in die natuur versteek is, en dit maak 'n *theologia naturalis* onmoontlik. Volgens hom weerspreek Brunner homself as hy aan die eenkant vashou aan die *sola scriptura* maar aan die anderkant tog 'n opening laat vir 'n kapasiteit vir natuuropenbaring waardeur die sondige mens God en sy werke kan ken (Brunner & Barth 1946:81).

Verder kritiseer hy Brunner en die aanhangers van die gedagte van 'n ingeskape *lex naturae* oor hulle siening, dat die natuurlike sedelike besef rus op die genadige voorsienigheid van God. Hy is van mening dat die voorsienigheid van God nie 'n losstaande daad van God is nie, want dit is ten diepste verbind met die profesie en die vervulling, die wet en die evangelie, die verbond en die Messias, die kinders van God en hulle toekomstige verlossing (Brunner & Barth 1946:84). Voorsienigheid is deel van die openbaring van God in Christus en dien daartoe om ongelowiges te wys op die evangelie en die oproep tot geloof en bekering. Die voorsienigheid is nie 'n spesiale gawe van God aan alle mense wat hulle in staat stel om tussen goed en kwaad te onderskei nie. Hy meen dat die voorstaanders van die idee van 'n ingeskape *lex naturae* hulleself bevind in die kring van die Rooms-Katolisisme, die wederdopers en die piëtisme, waar geleer word dat God 'n spesiale genade gee aan alle mense. Hy vra waartoe hierdie teologiese standpunt lei. Uit sy vraag is dit duidelik dat Barth vrees dat die idee van 'n natuurlike teologie wat rus op die gedagte van 'n *lex naturae* kan lei tot die verchristeliking van sekulêre ideologieë soos wat hy in sy tyd beleef het met die opkoms van die nasionaal-sosialisme en baie teoloë se regverdiging van hierdie ideologie.

Barth bevraagteken verder Brunner se verduideliking van skeppingsordeninge wat die sosiale lewe van mense moontlik maak en die orde in die samelewing reguleer. Hieronder sorteer, volgens Brunner, die huwelik en die staat – die huwelik voor die sondeval en die staat na die sondeval. Hy verduidelik dat hoewel die gelowige die skeppingsordening beter verstaan as die ongelowige, is dit ook ordeninge wat die sosiale lewe in alle gemeenskappe beheer. Aan die staat as skeppingsordening word bepaalde gesag toegeken waaraan die hele samelewing onderhewig is. Hierdie skeppingsordeninge is dus deel van

God se skeppingsgawes aan alle mense en rus ook op die algemene openbaring en die *lex naturae.*

Barth vra watter maatstawwe sondige mense het om skeppingsordeninge te identifiseer en dit in 'n hiërargie van hoër en laer ordes te kategoriseer (Brunner & Barth 1946:86). Is dit instink en rede? Die erkenning van die instink en rede as maatstawwe waardeur sondige mense die skeppingsordes kan kategoriseer en gesag daaraan kan toeken, gaan in teen die leer van die totale verdorwenheid van die menslike natuur en skep 'n nuwe ideologie. Alle kennis rus in die openbaring van God in Christus. Voorts is die Heilige Skrif die essensie van die kerk se boodskap. Hierdie boodskap is dat die mens niks kan doen om sy eie verlossing te bewerk of sosiaal ordelik te leef nie. Alles rus in die *sola gratia* en die kerk moet vry wees van alle nasionale en politieke beperkings wat uit verantwoordelikheid aan sogenaamde skeppingsordeninge voortvloei. Hierdie beredenering van Barth gee verdere blyke van sy vrees vir 'n natuurlike teologie waardeur die kerk die lakei kan word van 'n sekulêre staat, en dat die christelike boodskap verdring kan word deur 'n humanistiese ideologie. Hy identifiseer dus verkeerdelik natuurlike teologie en natuurreg.

Barth reageer verder skerp teen Brunner se stelling dat die mens as gevolg van die *imago dei* die formele kapasiteit het om die algemene openbaring te ontvang en te verstaan en dat die algemene openbaring die 'punt van kontak' word met die besondere verlossende openbaring (Brunner & Barth 1946:89). Hy kan dit nie anders verstaan as dat Brunner erkenning gee aan 'n soort ingebore regverdigheid by alle mense om hulle 'oop' en 'gereed' te maak vir die evangelie nie. Volgens Barth bots die leer van die totale verdorwenheid van die mens met die erkenning van 'n 'kapasiteit vir openbaring'. Wanneer die totale verdorwenheid van die menslike geslag, die *sola scriptura* en die *sola gratia* bely word, is die aanvaarding van enige vorm van ingebore natuurlike kennis van God onmoontlik saam met 'n menslikheid wat vloei uit die 'kapasiteit vir openbaring'. Volgens hom beweeg Brunner met hierdie standpunt van hom op die voetspoor van 'n neo-Protestantisme en Thomisme.

Barth argumenteer in die lig van tekste soos 1 Korintiërs 2:10 eersvolgende en Gallasiërs 2:20, dat die lewe van mense in Christus deur die Gees enige kennis van God en enige punt van kontak tussen God en mens voorafgaan. Mense moet eers tot geloof en bekering kom voordat hulle enige kennis van God kan bekom. Die kennis van God kan nie uit die onwedergebore mens self kom nie, maar slegs deur die verligting van die

Gees. Eers die verligting van die Gees, dan kennis van God (Brunner & Barth 1946:92). Hy oordeel daarom dat dit nie moontlik is om soos Brunner evangeliese teologie en natuurlike teologie met mekaar te versoen nie. Waar dit gedoen word, word uiteindelik aan natuurlike teologie voorkeur gegee. ʼn Herinstelling van natuurlike teologie sal ʼn nuwe leer oor die Heilige Gees verg. Volgens hom lei die teologiese denke van Brunner oor die natuurlike teologie mense al hoe verder van die grondslae van die evangeliese teologie (Brunner & Barth 1946:94).

Hoe verstaan Barth dan die siening van Calvyn? Hieraan wy hy ʼn hoofstuk in sy polemiese geskrif. Hy begin deur te sê dat Brunner se beroep op Calvyn op ʼn verkeerde interpretasie van Calvyn se siening berus (Brunner & Barth 1946:95). Hy meen selfs dat Brunner ook die Rooms-Katolieke beskouing, soos ontwikkel deur Thomas Aquinas, verdraai. Volgens Barth erken ook die Rooms-Katolieke teoloë ʼn voorbereidende genade wat alle kennis van God voorafgaan. Brunner sal volgens Barth meer aansluiting vind by Luther as by Calvyn of Thomas Aquinas. In hierdie argumentasie stel Barth dit weer duidelik dat die rede net so gebonde is aan die sonde soos die menslike wil. Daar bestaan nie ʼn ongeskonde rede en die vermoë om tot objektiewe kennis te kom nie. Ware *theologia naturalis* kan alleen bestaan waar die mens se oë oopgemaak is deur Christus. So ʼn teologie moet volkome duidelik gemaak word uit die Skrif. Die sogenaamde skeppingsordinansies is ook verduister deur die sonde en moet kenbaar gemaak word deur Christus en die verligting van die Heilige Gees. Barth beskuldig Brunner dat hy Calvyn omkeer tot ʼn soort ewebeeld van Jean Alphonso Turretin (Brunner & Barth 1946:105). Laasgenoemde is bekend vir sy uitvoerige teologiese fundering en juridiese gebruik van natuurreg en natuurlike teologie.

Barth sê dat die skeppingsnarratief Calvyn nie gelei het om as christen in die rede, natuur en geskiedenis te soek na ʼn ander bron van openbaring anders as die Skrif nie. Hy erken geen openbaring wat die geskrewe Woord aanvul en wat onafhanklike status het nie. Calvyn het nie ʼn bron van openbaring erken buite die Skrif nie, en sy antropologie was gegrond in die Skrif en nie in ʼn filosofie van die geskiedenis of die natuur nie. Hy betoog dat kennis van God, afgelei uit die natuuropenbaring, by Calvyn ʼn moontlikheid in beginsel is, maar nie in feite nie. Dit is ʼn objektiewe moontlikheid in beginsel, maar nie ʼn subjektiewe moontlikheid wat oop is vir alle mense nie. Tussen die objektiewe moontlikheid en die subjektiewe onmoontlikheid lê die sondeval (Brunner & Barth 1946:106). Die mens is daarom totaal blind vir die openbaring, nie omdat die openbaring onduidelik is nie, maar omdat mense nie die vermoë het om dit te begryp nie. Alleen

deur die Skrifopenbaring en die verligting van die Heilige Gees word daardie vermoë ′n moontlikheid. Dit is ′n ope vraag of Barth Calvyn op die punt van die algemene openbaring van God reg verstaan. Soos die uiteensetting van Calvyn se siening in die voorafgaande deel aandui, het Calvyn, met ′n gebruik van verskillende terme en uitdrukkings, die idee van natuurreg en die algemene sedelike vermoë van alle mense – ondanks die sondeval – erken. Hy het die bestaan van die natuurreg gebruik om te verduidelik dat ongelowiges ook ′n sedelike besef het wat hulle van alle verontskuldiging ontneem en wat hulle in staat stel om toe te sien dat die samelewing van mense nie in chaos verval nie.

Waarom word Barth se siening uit 1934 uitgesonder vir verdere besinning in 2015? Die hoofrede is dat sy siening daartoe gelei het dat die erkenning van die natuurreg in gereformeerde teologie ′n gevoelige knou toegedien is, en gereformeerde etiek belas is met ′n biblisistiese en simplistiese hermeneutiek. Grabill (2006:17) wys hierop in sy uitgebreide studie oor die hantering van die begrip in die gereformeerde teologie sedert die Tweede Wêreldoorlog. Hy bevind dat Protestantse en gereformeerde teoloë oor die algemeen die waarde van die erkenning van natuurreg vermy het, omdat die Brunner-Barth debat die ortodokse gereformeerde verstaan van die natuuropenbaring, die natuurreg en natuurlike teologie, verduister het. Hy toon dit aan by teoloë soos Ellul, Stobb, Hare, Mouw, Smedes, Berkhouwer, Wolterstorff en die filosoof Dooyeweerd (Grabill 2006:41 ev.). Hierby kan ook die naam van Douma (1973:70) gevoeg word. Barth se streng navolging van die goddelike opdrag in die geskrewe Woord as enigste bron vir die christelike etiek, het gereformeerde teoloë agterdogtig gemaak oor natuurreg en die positivering daarvan in etiese norme. Ongetwyfeld het die ongeregtigheid van die nasionaal-sosialisme daartoe bygedra omdat die volksteologie van die *Reichskirche* die uitloper was van ′n bepaalde toepassing van natuurlike teologie. Dit het Barth afgeskrik en baie gereformeerde etici na hom suspisieus gemaak oor natuurreg.

Beredenering

Hoewel Barth hom op Calvyn beroep is dit uit die voorgaande duidelik dat hy Calvyn se erkenning van die *cognitio Dei creatoris et redemptoris* en die verband daartussen nie korrek verstaan nie. Grabill (2006:84) kom ook tot hierdie slotsom. Calvyn stel dat die *cognitio creatoris* die *cognitio redemptoris* voorafgaan. Barth draai die orde om. Volgens hom maak die *cognitio creatoris* eers sin wanneer dit in die lig van die *cognitio redemptoris* gelees word. Vir Barth staan natuurlike teologie en openbaringsteologie teenoor mekaar (Moltmann 2012:137). Hierdie verskil in uitgangspunt bring ′n verskil in die etiese

metateorie na vore. Vir Calvyn is 'n sedelike wil op grond van die natuurreg moontlik ter wille van orde in staat en samelewing. Barth lê meer klem op die tweede rede wat Calvyn verskaf vir die natuurreg, naamlik dat die realiteit van die kennis van God uit die skepping, die mens alle verontskuldiging ontneem en dat dit die grond is vir die wraak van God oor die miskenning van sy openbaring. Uit die *cognitio creatoris* kan volgens Barth geen etiek afgelei word nie. Barth (1992:360) se siening oor die openbaring bring hom so tot die beskouing dat etiek alleen kan rus op die goddelike bevel. Alle ander bronne vir morele ondersoek wat onafhanklik van die genade en bevel van God staan moet deur die christelike etiek verwerp word. Sy etiek is 'n 'goddelike bevelsetiek' wat alleen uit die Skrif afgelei moet word.

Barth se begronding van christelike etiek skep egter probleme soos die sekulêre skrywer Cliteur (2010b:105) aanwys uit die Ou Testament met verskeie voorbeelde van die 'goddelike bevelsetiek'. Die probleem is tweërlei van aard. Aan die eenkant word in die Skrif, en veral in die Ou Testament, Godsbevele beskryf wat kan lei tot 'n etiek van vergelding as dit biblisisties verstaan word. Barth se beskouing loop hierdie gevaar, alhoewel hy alle etiek christologies fundeer. Aan die anderkant is daar eenvoudig nie vir alle moderne etiese problematiek duidelike aanwysbare 'godsbevele' nie. 'n Goddelike bevelsetiek verarm christelike etiek en stuur dit in die rigting van 'n rigiede fundamentalistiese kasuïstiek. Die erkenning van die natuurreg, soos uitgewerk deur Calvyn en ander reformatore, bied 'n oplossing vir hierdie problematiek.

Douma (1973:43) teken ook beswaar aan teen die gebruik van natuurreg in die opbou van christelike etiek. Een van sy besware teen die erkenning van die natuurreg is dat natuurreg lei tot 'n natuurlike etiek waarin norme afgelei word uit die natuurlike bestaan van dinge en gelei en beheers word deur die natuurlike wetmatighede. Hy verwar egter soos Barth, natuurreg en natuurlike teologie. Sy beswaar teen natuurreg kan opgelos word wanneer die limiet van die etiese besinning uit die natuurreg gestel word, en dit is dat die positivering van norme uit die natuurreg nie mag indruis teen God se openbaring in die geskrewe Woord en die mensgeworde Woord, Jesus Christus, nie. Vir die gelowige word die natuurreg altyd prinsipieel gemeet aan: 'wat sê die Skrif?' en 'wat sê Christus?' As gepositiveerde natuurreg ingaan teen hierdie twee openbaringswyses van God moet daardie norme prinsipieel afgewys word.

Die openbaring in die natuur lei nie tot redding nie, maar maak mense wyser (Moltmann 2012:137). Dit gee mense ook 'n nuwe en gewyde perspektief op die skepping

omdat hulle die werk van God kan sien in alle lewende dinge. Maar hierdie kennis is nie voldoende vir die ontwikkeling van ʼn christelik etiese beginselbasis nie. Natuurreg word eers ʼn bruikbare etiese funderingsmodel vir die christelike etiek as dit verstaan word binne die raamwerk van die totaliteit van die Godsopenbaring. Die natuuropenbaring moet egter nooit losgemaak word van die Woordopenbaring nie. Wanneer dit gedoen word, word die teologie panenteïsties, word die kosmos as ʼn lewende organisme beskryf, en word bely dat die Heilige Gees in alle lewende organismes teenwoordig is. Dan word natuurreg verabsoluteer. Moltmann (2012:138) se fundering vir ʼn eko-etiek neig na so ʼn panenteïsme, hoewel hy in sy verdere uiteensetting van die etiek van hoop, die verhouding natuuropenbaring en Woordopenbaring respekteer en toepas.

Verdere besinning

Benewens die onlangse publikasies waarna die voorafgaande beredenering verwys, is dit belangrik om ook in die besonder te let na die nuwe publikasie van VanDrunen (2014), waarin hy ʼn bybelse teologie van natuurreg ontwikkel op grond van die verskillende verbonde in die bybelse geskiedenis en openbaring. Hy begin sy boek met die volgende aanhaling van McGrath: '[D]ie idee dat menslike moraliteit in die laaste instansie gebou word op iets wat deel is van die struktuur van die heelal verseg om uit te sterf' (VanDrunen 2014:1). VanDrunen vra: Hoe anders kan ʼn mens die bestaan van universele menseregte verklaar? En aan mense vandag die christelike leerstelling van God as die regter van die mensdom, en dat alle mense toerekenbaar is voor sy regverdige oordeel, verduidelik? Daarby kan gevra word hoe begrippe soos algemene moraliteit, universele etiese norme en '*the common good*' verstaan moet word as dit nie teruggevoer word na die realiteit van die natuurreg wat rus in die skeppingopenbaring nie?

Teenoor die kritiese vrae wat sedert die Brunner-Barth debat oor natuurreg gevra word, soos dat die idee van ʼn natuurreg die effek van die sonde minimaliseer, oordeel VanDrunen (2014:5) dat die idee diep ingebed lê in die bybelse openbaring. Die idee van die natuurreg begin met die skepping, word beïnvloed deur die sondeval, word voortgesit deur ʼn hele reeks van goddelike handelinge van verlossing, herstel en oordeel, en vind ʼn klimaks in die lewe, sterwe, opstanding en hemelvaart van Christus. Uiteindelik vind die natuurreg sy voltooiing met die wederkoms van Christus. Deeglike eksegese van Skrifgegewens binne hulle openbaringshistoriese verband, bring sodanige sienings aan die lig, en VanDrunen (2014:9) wil hiertoe ʼn bydrae lewer vanuit die perspektief van ʼn reformatoriese verbondsteologie.

Sy bybelse teologie van natuurreg begin met die skeppingleer, en veral die feit dat die mens geskape is na die beeld van God (VanDrunen 2014:41). In hierdie opsig vind hy aansluiting by Calvyn. Die beeldskap wys egter nie primêr op bepaalde kwaliteite van die mens nie, maar op die feit dat die mens geskape is as die verteenwoordiger van God op aarde. God het sy konstruktiewe regering van die skepping uitgedruk in die skepping en ordening van alle dinge, en hy het die mens aangestel om self konstruktief te regeer onder die heerskappy van God. Die beeldskap was nie staties nie, maar het beteken dat die mens 'n roeping ontvang om moreel te handel in die uitoefening van 'n godgegewe taak. So kom 'n werksverbond tot stand met die natuurreg as die fondament van die menslike verpligtinge wat die verbond vereis. Daarom weerspieël die natuurreg primêr die heiligheid van God. Die sondeval vind plaas wanneer die mens die werksverbond versteur deur nie die natuurreg na te kom nie. God laat egter nie sy skepping vaar nie, en hoewel hy 'n oordeel oor die mens uitoefen, laat hy die geskiedenis voortgaan uit vrye genade. Hoewel die mens die verbondsverhouding verbreek het, het God dit herstel en rig hy weer die werkverbond met Noag op. Die natuurreg word weer in hierdie verbond vervat omdat dit met Noag universeel is, duur tot met die wederkoms, en is gerig op die bewaring van alle dinge. Die verbond met Noag impliseer egter nie verlossing nie (VanDrunen 2014:123). Dit is 'n verbond met die hele mensheid waarin die morele verpligtinge van die mens by wyse van die natuurreg vervat is. Die doel daarvan is nie verlossing nie, maar om die kwaad teen te hou en ordelike samelewing daar te stel. Die Skrif gee bewyse van hoe die natuurreg die sin vir moraliteit by mense daargestel het. Genesis 20 dui aan dat Abimeleg moreel reg kon optree in sy beoordeling van Abraham se leuen. Daarbenewens word God se oordeel oor nasies op verskeie plekke uitgebeeld. Hy oordeel hulle omdat hulle die kwaad bevorder terwyl hulle as gevolg van die natuurreg van beter geweet het, al het hulle nie die wet op Sinai ontvang nie. VanDrunen (2014:209) verklaar ook Romeine 1:18–2:16 in die lig van die Noagitiese verbond. Hy is van mening dat hierdie Skrifgedeelte, soos die Noagitiese verbond, God se morele regering van die hele wêreld deur middel van die natuurreg, en alle mense se toerekenbaarheid aan Hom, beskryf.

Gelowiges leef verder onder 'n ander verbond en dit is die verbond van verlossing soos uitgedruk in die verbond met Abraham, met die volk Israel op Sinai, en met die kerk in die Nuwe Testament. Die natuurreg word pertinent gestel in die dekaloog, en waar verdere morele leiding nodig is, gee God aan gelowiges die wysheid in die wysheidsliteratuur. Verlostes leef egter nog in hierdie wêreld en moet gehoorsaam wees aan die natuurreg

en die institusies wat daaruit voortvloei, soos byvoorbeeld die staat. Hulle kan hulle dus nie afskei van die menslike verkeer soos dit in owerheidsinstellinge en die burgerlike samelewing manifesteer nie, maar moet daaraan deelneem uit gehoorsaamheid aan die natuurreg. Hulle is onder die gesag en die straf van die natuurreg, maar nie onder die oordeel daarvan nie, omdat hulle deur God vrygespreek is van die skuld van die sonde. Daarom is daar 'n wesentlike verskil in die regspraak van die staat en die regspraak van die kerk. Deur die staat word die oortreder gestraf omdat die natuurreg dit vereis. In die kerk word die oortreder vergewe en versoen omdat die kerk onder die regering van Christus lewe. Christus hef nie die natuurreg, soos uitgedruk in die dekaloog, op nie, maar gee daaraan sy volle betekenis. In gehoorsaamheid aan die natuurreg, wat God ingeskape het in alle mense, en aan die dekaloog wat met wysheid aangevul word, moet gelowiges lewe voor die aangesig van God.

VanDrunen se perspektiewe oor die natuurreg lewer 'n belangrike bydrae tot die hermeneutiek van die christelike etiek. Uit sy betoog kan afgelei word dat die natuurreg 'n belangrike grondslag is vir die opbou van norme wat toepaslik is op die moderne etiek en wat raakpunte stel tussen christelike etiek en ander etiese stelsels. Hierop sal later teruggekom word.

Gevolgtrekking

Soos reeds gesê is artikel 2 van die Nederlandse Geloofsbelydenis van belang as begronding van hierdie benadering. Hierdie belydenis, wat gegrond is op die teologie van Calvyn, sê dat God Hom aan die mens openbaar deur sy werke en deur die geskrewe Woord. Daarby leer Johannes 1:14 dat die Woord mens geword het en onder mense kom woon het. Hierdie menswording van Christus is 'n openbaringshistoriese gegewe en nie net 'n metafoor soos Haight (2007:154) betoog nie. Dit het alles te doen met die deurbreek van die koninkryk en die vernuwing van die samelewing en die lewe van mense. Met die menswording van Christus breek 'n nuwe bedeling aan wat aan mense die moontlikheid van 'n nuwe moraliteit bring.

Die drieërlei openbaring van God, wat uitgebeeld kan word by wyse van drie konsentriese sirkels, is al drie openbaringswyses wat vir die mens bronne van kennis en 'n fundering van etiese handeling gee. Die Godsopenbaring in die skepping en regering van alle dinge soos betuig in Romeine 2:14–15, leer dat ongelowiges ook die wet het en dat 'die eise van die wet in hulle harte geskrywe staan'. Hierdie ingeskape wet in die

harte van alle mense het 'n tweërlei doel, naamlik om die mens alle verontskuldiging vir ongeloof te ontneem, en om aan alle mense 'n sedelike besef te gee. Die ongelowiges kan die wet van God nakom al het hulle nie die wet nie (kyk Ridderbos 1959:58). Daarom kan niechristelike owerhede goeie wette maak en ongelowiges ook kultuur skep en moreel reg lewe. Hierdie sedelike besef beskerm die samelewing van totale chaos en anargie. God se openbaring in die skepping en regering van alle dinge is die grond van natuurreg wat die mens deur sy rede kan ontsluit. So 'n rasionele ontsluiting van die natuurreg bring mee dat morele norme gevind kan word wat vir alle mense kan geld. Christelike etiek kan ook hieruit put. Daarom kan christelike etiek put uit die insigte van geskiedenis en tradisie, sowel as van die natuurwetenskappe ten einde norme te postuleer wat byvoorbeeld in mediese-, bio- en eko-etiek toepaslik sal wees. Uit die natuurwetenskappe kan die christelike etiek kennis bekom van gesondheid, lewe, dood, die ontwikkeling van organismes en die beskerming van ekosisteme. Die evolusionêre ontwikkeling van spesies soos deur natuurwetenskaplikes blootgelê, gee nuwe insigte vir 'n verantwoordelike christelike bio-etiek, en die ekologie baan die weg vir 'n toepaslike christelike eko-etiek en etiek van die aarde. Moltmann (2012:147) toon die waarde van hierdie insigte aan in sy ontwikkeling van 'n eko-etiek van hoop.

Die Godsopenbaring in die geskrewe Woord gee egter aan hierdie kennis koers en betekenis. Die groot lyne en temas van die Skrif moet openbaringshistories bestudeer word om sodoende fundamentele etiese norme neer te lê. Alles trek uiteindelik saam in 'n koninkryksetiek waarin die liefdesgebod as die samevatting van die wet sentraal staan. Die liefde is die toetssteen van alle christelike etiese handeling. Daarom kan die rasionele kennis uit die natuurreg vir die formulering van etiese beginsels en norme nie ingaan teen die liefdesgebod nie. Anders gestel: Die rasionele natuurlike kennis van moraliteit word gekwalifiseer deur die toepassing van die liefdesgebod.

Die Godsopenbaring in die mensgeworde Woord, Christus, gee aan christelike norme nog 'n dieper perspektief (Waters 2010:5; kyk ook Van Huysteen 2008:500). Die natuurlike morele kennis uit die natuurreg en die kwalifisering wat die geskrewe openbaring daaraan gee moet uiteindelik voldoen aan alles wat Christus gedoen en geleer het. Dan word etiek werklik christelike etiek. So gesien is christelike etiek ook 'n omvattende etiek wat uit 'n ryke verskeidenheid van bronne kan put en relevant in 'n sekulariserende samelewing toegepas kan word. Die volksmoorde in die Ou Testament en sake soos doodstraf en moord in die naam van God kan daarom nie op sigself tot norme verhef word nie, want dit gaan in teen die grein van wat Christus geleer het.

Hy het versoening en vergifnis sentraal gestel (Bash 2007:104; Gestricht & Zehner 2001:330). Hy het aan die wet sy volle betekenis gegee en die grondwet van die koninkryk in die bergrede neergelê. Die menswording van Christus maak Christus solidêr met die menslike geskiedenis, en so bring Hy hoop en die moontlikheid van nuwe verhoudinge en 'n nuwe insig op morele problematiek (kyk O'Collins 2009:345). Skriftuurlike etiek, veral die etiek van die Ou Testament, moet voldoen aan die etiek van Christus as die mensgeworde Woord. Christelike etiek is christosentriese etiek, en in hierdie opsig is Barth korrek.

'n Verkeerde toepassing van natuurreg kan tot uitwasse soos die volksteologie lei, maar die verkeerde toepassing van 'n beginsel maak nog nie die beginsel ongeldig nie. Bybelse etiek gefundeer op die *sola fide* beginsel het in die verlede ook tot misbruike gelei. Die ryk gereformeerde tradisie ten opsigte van die erkenning en gebruik van die begrip natuurreg, soos ontwikkel deur Calvyn en uitgebou deur latere hervormers, het tot 'n groot mate verlore geraak in die periode na die Tweede Wêreldoorlog. Hierdie verlies het gelei tot 'n verarming van die gereformeerde etiek omdat etici slegs die Woordopenbaring in etiese besluitneming aan die orde gestel het. So 'n verarmde etiek kon die nuwe etiese problematiek van die sekulariserende samelewing nie geloofwaardig en effektief aanspreek nie. Vele velde in die etiek, soos onder andere die eko-etiek en bio-etiek, kan egter met hierdie eng biblisistiese en kasuïstiese benadering nie hanteer word nie. Die standpunt dat die Skrif alleen moet spreek bring ook die teenpool daarvan na vore, naamlik die veronderstelling dat as die Skrif niks oor bepaalde etiese problematiek sê nie, daar nie 'n christelike morele norm oor daardie betrokke saak geformuleer kan word nie. Dan spreek die Skrif glad nie, en ook op hierdie wyse word die christelike etiek verarm.

Natuurreg is die buitenste sirkel van die openbaring van God. In die voorafgaande uiteensetting word aangetoon dat hierdie openbaringswyse belangrike begronding bied vir die hermeneutiek van christelike etiek en die vorming van etiese beginsels. Vervolgens word die hermeneutiek van die etiek verder uitgewerk deur te wys op ander belangrike aspekte van die betekenis van die binneste twee konsentriese sirkels van die Godsopenbaring. Hierdie sirkels beeld eerstens die belang van korrekte Skrifbeskouing en Skrifgebruik en die idee van die koninkryk van God vir die christelike etiek uit. Tweedens belig dit die christologie as toetssteen van alle christelike etiese handeling. Die volgende twee hoofstukke word aan hierdie binneste sirkels gewy.

Hoofstuk 4

Die hermeneutiek vir christelike etiek: Die geskrewe Woord

Wat sê die Skrif?

Hierdie vraag is fundamenteel in alle christelik etiese besinning. Die christelike geloof het as voorveronderstelling 'n wêreldbeeld waarin die bestaan van die lewende God as Skepper, Onderhouer en Regeerder van alle dinge en die realiteit van die verlossende genade in Christus, en die dinamiese werking van die Heilige Gees in die vernuwing van die wêreld, die sentrale rol speel. Hierdie wêreldbeeld word opgebou uit die kennis wat bekombaar is deur die openbaring van God. Soos reeds aangedui is die natuurreg as die buitenste sirkel van hierdie openbaring 'n belangrike hulpmiddel. Maar uiteindelik word hierdie kennis meer duidelik en suiwer gemyn uit die openbaring in die geskrewe Woord, die Skrif. Daarom moet die christelike etikus, ook in die tyd van sekularisme, bly vra: 'Wat sê die Skrif'?

Maar hoe moet die Skrif gesien en verklaar word? Die antwoord op hierdie vraag is uiters belangrik, want die Skrifbeskouing bepaal christelik etiese teorie en dus ook die norme vir christelike etiese handeling in die samelewing. In die klassieke gereformeerde tradisie is die Skrif deurgaans gesien as die gesagvolle besondere openbaring van God wat volledig (*sufficiens*) en verstaanbaar (*perspicuous*) is, en waarin alles gegee word wat nodig is vir die verstaan van die weg van verlossing en vernuwing van die sondaarmens. Sedertdien het daar sekere ander variasies van hierdie tradisionele

beskouing in die Protestantse tradisie ontwikkel. Hierdie beskouings het ook hulle stempel op die gereformeerde beskouing gelaat. Aan die eenkant kan gewys word op die Skrifbeskouing van die historiese kritiek. Hierdie rigting hou 'n teorie van dinamiese inspirasie voor. Dit beteken dat die Skrif gesien moet word as 'n meesterlike historiese dokument – hoog op die lys van die heilige geskrifte in die geskiedenis van die wêreld. Maar dit bly 'n menslike dokument. Om die dieper intensie van hierdie dokument te verstaan pleit hierdie rigting dat die skriftuurlike leer gereduseer moet word tot die waardes van die lewe van Jesus van Nasaret soos Hy dit byvoorbeeld leer in die bergpredikasie en in sy optredes teenoor mense. Die Skrif stel Jesus dus as die groot historiese voorbeeld en alle etiese besinning moet na aanleiding van hierdie voorbeeld ontwikkel word. Hierdie rigting is baie invloedryk in die hedendaagse christelike etiek, soos Cupitt (1999:225) aandui. Dit is nie hier nodig om die histories kritiese rigting volledig te bespreek nie, want 'n breedvoerige bespreking en beoordeling word onder andere deur Spykman (1992) en Wilkens en Padgett (2000) gegee. Tog is dit belangrik om hierdie beskouing te noem, aangesien dit vandag voorgehou word as 'n beskouing wat aan die Skrif weer relevansie kan gee in 'n tyd van sekularisme omdat 'n toepaslike etiek op die lewe van die historiese Jesus gebou kan word. In die bespreking van die christologie sal weer hierop teruggekom word.

Daar kan egter ook 'n ander afwyking in hedendaagse Skrifbeskouing en Skrifgebruik geïdentifiseer word. Hierdie beskouing kom veral voor in die fundamentalistiese kringe waar die idee van meganiese inspirasie gehuldig word. Hierdie rigting maak min van die kultuurhistoriese konteks waarin die teks sy ontstaan vind ook in die konteks van die huidige leser, en aanvaar die verbale inspirasie van die teks (*sola text*). Volgens hierdie rigting moet die Skrif ten alle tye letterlik geïnterpreteer word ten spyte van die verskillende genres van die bybelse materiaal, of die relevansie van die openbaringshistoriese ontvouing van Bybeltemas. Etiese beginsels moet, volgens hierdie beskouing, uit hierdie letterlike interpretasie en elke etiese uitspraak afgelei word en moet in 'n bepaalde teks gegrond word. Etici wat hierdie beskouing huldig is geneig om elke etiese uitspraak in 'n bepaalde Skrifgedeelte te begrond en dan verskeie bewystekste daarvoor aan te haal. Hierop is reeds gewys in die behandeling van Barth se beskouing oor die goddelike 'bevelsetiek'. Daar word in hierdie rigting veel gemaak van sake soos die regverdiging van die doodstraf, die onderhorigheid van die vrou in kerk en samelewing, 'n bepaalde 'Sabbatsetiek', die regverdiging van etnosentrisme, die fundering van die staat in die teokrasie en die dominansie van die mens oor die ekosisteme. Dikwels

word deskriptiewe gedeeltes in die Skrif, soos die beskrywings in bepaalde gedeeltes, as preskriptief voorgehou, byvoorbeeld Dawid se hantering van Absalom as 'n model vir vaderlike opvoeding vandag. Hierdie benadering kan ook getipeer word as biblisisme soos die term deur Douma (1996:363) beskryf word. Hierop is reeds in 'n ander verband gewys.

Die klassieke gereformeerde Skrifbeskouing

Die klassieke gereformeerde Skrifbeskouing gebruik nie een van bogenoemde twee teorieë as uitgangspunt nie. Spykman (1992) tipeer die inspirasieteorie van die klassieke gereformeerde Skrifbeskouing as 'n organiese inspirasieteorie. God het mense gebruik wat in 'n bepaalde tyd, teen die agtergrond van die kulture van daardie tyd, met beelde en metafore wat in daardie tyd bekend was, aan die mense van daardie tyd in hulle taal sy ontvouende openbaring op skrif te stel. Om hierdie openbaring te interpreteer moet die Skrifverklaarder die oorspronklike taalkonstruksies ontleed, die metafore verstaan, die kultuurhistoriese agtergrond ken, die mense van daardie tyd se belewenis begryp en vasstel hoe God die openbaring van die Skrif ontvou. Die organiese inspirasieteorie impliseer dus dat die Skrif die woord van God in die woorde van mense bevat. Die Skrif is volledig goddelik en volledig menslik (Spykman 1992:123). Tog het die Skrif goddelike gesag. Die organiese inspirasieteorie onderlê die tradisionele gereformeerde konfessies. Die konfessie wat die inhoud van die organiese inspirasieteorie die beste uitbeeld is die uitgebreide Westminster Kategismus (1647). Vraag en antwoord 4 van die konfessie lui soos volg:

Vraag 4:	Hoekom word die Skrif die Woord van God genoem?
Antwoord 4:	Die Skrif getuig self dat dit die Skrif is deur sy grootsheid (Hos 8:12; 1 Kron 2:6–7, 13; Ps 119:18, 129) en suiwerheid (Ps 12:6; 119:140); deur die ooreenstemming van die dele (Hand 10:43; 26:22), en die skopus van die geheel, wat alle eer aan God gee (Rom 3:19, 27); deur die lig en die krag om sondaars te oortuig en te bekeer, om die gelowiges te vertroos en om hulle in die verlossing op te bou (Hand 18:28; Heb 4:12; Jak 1:18; Ps 19:7–9; Rom 15:4; Hand 20:32). Die Gees werk deur die Skrif in die harte van mense en is alleen in staat om hulle te oortuig dat dit waarlik die Skrif is (Joh 16:13–14; 1 Joh 2:20, 27; Joh 20:31). (Beeke & Ferguson 1999:11).

Dieselfde gegewens kan ook gevind word in die korter Westminster Kategismus (1647 v/a 2–3); die Westminster Konfessie (1647 artikels 1–10); die Dortse Leerreëls (1619 hoofstuk 2, artikel 5; hoofstukke 3 en 6, artikels 8 en 17, en hoofstuk 5, artikel 14); die Tweede Helvitiese Konfessie (1566 artikels 1–5); die Heidelbergse Kategismus (1566 v/a 19–22 en 98); en die Nederlandse Geloofbelydenis (1561 artikels 3–7).

Die paragrawe wat volg bied die argument wat op grond van hierdie konfessie gestel kan word en dit kan beskryf word as die pilare waarop die klassieke gereformeerde tradisie se Skrifbeskouing gebou word. Hierdie argumente is ook die fondament vir gereformeerde etiese besinning in 'n tyd van sekularisme.

Die interne getuienis van die Skrif

Die Skrif self getuig dat dit die goddelike woord is (1 Tim 4:16), en dat dit deur God self gegee is met die doel om te leer, te onderrig, te vermaan en op te roep tot geloof in Jesus Christus. Stott (1995:88) beskryf die Skrif as die selfopenbaring van God. Hy gaan voort en verduidelik dat die objek en subjek van die Skrif dieselfde is. Dit is God wat oor Homself spreek en Homself progressief bekendmaak in die ryke verskeidenheid van sy wese. Hy is Skepper, Onderhouer, die Verbondsgod van die volk Israel. Hy is die Vader van Jesus Christus. Hy is die Heilige Gees en die God van die verbondsgemeenskap van die Nuwe Testament – die kerk – en Hy is die Koning van sy koninkryk wat in Christus naby gekom het en wat in volkomenheid sal kom. Die selfopenbaring van God, soos Stott dit beskryf, is 'n deurlopende lyn dwarsdeur die openbaring. Dit is die goue draad wat alle Skrifgetuienis sin gee. Met verwysing na Calvyn verdedig Leith (1993:272) ook die klassieke gereformeerde beskouing oor die belang van die argument van die selfopenbaring van God as basis vir die belydenis van die gesag van die Skrif. Hy sê dat die selfgetuienis van die Skrif soveel getuig van die gesag en waarheid van die Skrif as wat wit en swart getuig van hulle kleur, en soet en bitter getuig van hulle smaak. Die argument oor die belangrikheid van die aanvaarding van die selfgetuienis van die Skrif word nog meer oortuigend as die onderlinge ooreenstemming van die dele, soos die Westminster Kategismus betoog, aan die orde gestel word.

Die onderlinge ooreenstemming van die dele

In die klassieke gereformeerde Skrifbeskouing word die Skrif nie gesien as losstaande dele of verhale wat in verskillende tye en milieus afspeel en wat niks met

mekaar te doen het nie. Ongeag die chronologies historiese verskille in datering van Bybeltekste, en kontrasterende historiese feite, vorm die Skrif 'n teologiese eenheid en bevat dit 'n deurlopende ontvouing van die Godsopenbaring wat nie afhanklik is van die chronologiese geskiedenis nie. Hierdie deurlopende openbaring wat inhoudelik en nie chronologies is nie, word verskillend getipeer. Die deurlopende ontvouing van die Godsopenbaring word genoem openbaringsgeskiedenis en is veral ontwikkel in die Protestantse tradisie deur Cullmann (1948:157) en Barth (1961b:136). Dit het ook beslag gekry in die gereformeerde Ou Testamentiese besinning. Ciampa (2007:254) gee 'n goeie aanduiding van die resente eksponente van hierdie benadering. Hierdie benadering word soms getipeer as bybelse teologie, heilsgeskiedenis, of verbondsgeskiedenis. Hiervolgens word die hele Skrif gesien as die openbaring van God se voortgaande handelinge in die geskiedenis van die verbondsvolk (Reuman 2005:833).

Om hierdie rede is die Skrif nie geskryf in 'n liniêre historiese of rasioneel logiese patroon nie. Daar kom 'n herhaling van gedeeltes en selfs volle verhale voor, byvoorbeeld in die boeke oor die Konings en Kronieke. Daar is vier evangelies wat vanuit verskillende hoeke dieselfde gebeurtenisse beskryf en soms oënskynlik onderling verskil en selfs teenstrydig is. Tog gee elkeen 'n eiesoortige perspektief op die persoon, koms, werk, lyde en sterwe van Jesus. Sekere periodes in die geskiedenis van die Godsvolk in die Ou Testament word glad nie beskryf nie. Die bedoeling van die Skrif is egter nie volledige, logiese, kronologiese geskiedenis nie, maar openbaringsgeskiedenis waarin dele inhoudelik in die groter patroon van deurlopende onderwerpe inpas. Dele word behandel ten einde die groot geheel te begryp. Sekere beskrywings sal dieselfde saak uit 'n ander hoek benader as ander. Sekere verhale is vir sekere gehore geskryf. Alles is egter ingeweef in die groot verhaal en toon 'n harmonie wanneer dit teen die agtergrond van die geheel bestudeer word. Uiteindelik is daar onderlinge ooreenstemming tussen die skrywers en hulle boodskappe, en kan oënskynlik teenstrydige dele versoen word in die lig van die bedoeling van die geheel.

Die uitgangspunt is dus die eenheid van die Skrif binne die verskeidenheid en diversiteit van geskiedenisse en verhale, soos Goldingay (2006:170) uitwys. Deur die voortgaande handelinge van God word Hy en sy verlossingswerk algaande meer duidelik geopenbaar en uiteindelik mond dit uit in die soenverdienste van Christus as die sentrum van die verlossingsgeskiedenis, die uitstorting van die Heilige Gees en die voleinding. Enige christelike etiese diskoers moet dus rekening hou met die voortgaande openbaring ten einde vas te stel wat die Skrif leer oor 'n bepaalde saak wat in die etiek aan die

orde kom. Die eksegeet het die taak om die deel altyd te interpreteer in die lig van die geheel (Kaiser & Silva 1994:193). So kan die siening van die Skrif oor byvoorbeeld die status van die vrou nie net afgelei word van een teks nie, maar moet die historiese- en openbaringhistoriese getuienis oor die vrou ontgin word ten einde 'n verantwoordelike etiese standpunt te formuleer. Christelike etiek kom eers tot sy reg wanneer dit rus in die openbaringshistoriese getuienis van die Skrif. Dieselfde beginsel geld ook vir baie ander etiese kwessies.

Verskeie hoofdele en deurlopende lyne kan in die openbaringsgeskiedenis geïdentifiseer word. Verskillende temas kom aan die orde. Daar kan onder andere op die volgende gewys word: skepping, sondeval en verlossing; die verkiesing en redding van die Godsvolk; wedergeboorte; die sluiting en telkense vernuwing van die verbond; beloftes en vervulling; lewe uit dood; straf en vergifnis; afbreek en heropbou; God se voorsienigheid en menslike verantwoordelikheid; sonde, verlossing en dankbaarheid; die roeping van die kerk; die geestesgawes; en die vervulling deur die Heilige Gees. Al hierdie temas lê egter ingebed in die idee van die allesoorheersende heerskappy van God en sy aktiewe en dinamiese koningskap oor die skepping en spesifiek sy volk, en die ontvouing en uiteindelike triomf van hierdie heerskappy in Christus deur die werking van die Heilige Gees. Dit is die kern van die Woordbediening van Jesus en Hy het dit onder woorde gebring met die uitdrukking: koninkryk van God. Die koninkryk van God kan dus gesien word as die grondslag van die openbaringsgeskiedenis. Bright (1980:7) vat hierdie siening goed saam met sy bekende stelling dat die konsep van die koninkryk van God die hele boodskap van die Skrif omvat, want dit loop dwarsdeur die Ou Testament, vorm die essensie van die prediking van Jesus en is die fokus van die leer oor die Wederkoms van Christus.

Om hierdie rede bied die bespreking later 'n meer breedvoerige uiteensetting van die skriftuurlike openbaring aangaande die koninkryk van God in 'n poging om duidelikheid te gee oor die geskrewe Woord as grondslag van die hermeneutiek van etiek. Daaruit sal blyk dat die christelike etiek in sy wese 'n koninkryksetiek is. Voorts word egter eers aandag gegee aan die begronding van die gesag van die geskrewe Woord in die ontstaan en werking van die Woord in die geskiedenis. Dit word behandel onder die benaming: die historiese argument.

Die historiese argument

Die argument oor die openbaringshistoriese eenheid van die Skrif, en die bydrae van elke Bybelboek in hierdie verband, kan aangevul word met die historiese argument.

Hierdie argument het twee fokuspunte. Eerstens bou die argument op die historiese feit dat die Skrif saamgestel is oor bykans twaalf eeue, en tweedens, dat dit vir nog twee millennia die lewens van groot groepe mense en gemeenskappe ingrypend verander het. Die historiese argument word nie allerweë in die gereformeerde teologie as 'n wetenskaplike argument beskou nie. Tog word dit in hierdie bespreking genoem omdat dit wys op die bonatuurlike ontstaan van die Skrif en die geestelike werking daarvan.

Die ontstaan van die Skrif in die vorm waarin dit vandag bestaan het ongeveer twaalf eeue geduur. In hierdie tyd het die wêreldtoneel verskeie kere ingrypend verander. Kulture het gekom en gegaan en groot wêreldryke het mekaar opgevolg. Die omgewing het dikwels radikaal verander. Die Godsvolk het verdeel en is later in ballingskap verstrooi. Tale het ingrypend verander, sommige het selfs verdwyn en nuwes het ontstaan. Tog toon die bybelse geskrifte 'n merkwaardige eenheid in inhoud. Ongeag die verskillende daterings van Bybelboeke en die ontstaan daarvan in verskillende tye soos voor, tydens en na die ballingskap, toon die openbaringsgeskiedenis 'n deurlopende konstante en verstaanbare lyn. Hoewel die omgewing verander, bly die boodskap aan God se kinders teologies dieselfde. Ongeag groot historiese veranderinge gaan die boodskap van die koninkryk van God voort en word nuwe gegewens op ouer gegewens gebou. Mense kon steeds tot geloof kom op grond van dieselfde beloftes as die beloftes aan hulle vaders. In verskillende tye het God sy verbond met die Godsvolk weer vernuwe en die mense van die Ou Testament herinner aan die beloftes aan hulle vaders. Dwarsdeur loop die belofte van die komende Messias. Ten spyte van groot historiese, maatskaplike en politieke ontwikkelings bly die basiese boodskap dus dieselfde. Oor twaalf eeue word die basiese boodskap nie verander nie en word die deurlopende lyn van die openbaring gevolg.

Die oorgang van die Ou Testament na die Nuwe Testament gee verdere stukrag aan die historiese argument. Na 'n stilswye van vier honderd jaar openbaar God homself weer met die aankondiging van die koms van die laaste profeet, Johannes die Doper. Lukas begin waar Maleagi vier eeue tevore opgehou het met die aankondiging van die profeet wat die opkoms van die 'son van geregtigheid' sal voorafgaan. Jesus bou sy Woordbediening van die koninkryk van God op die profesieë van die Ou Testament. Hy haal uit die ou Psalms aan om sy koningskap te bevestig. Die lang historiese verloop waarin die Skrif ontwikkel het, het geen diskontinuïteit in die openbaringshistoriese eenheid en die gang van die ontwikkeling van God se dinamiese leiding van sy volk teweeg gebring nie. Die historiese argument spreek uit die beskrywing van Hebreërs 1:1 oor die uitsprake van God. Hierdie Skrifgedeelte leer dat God in die Ou Testament deur

sy profete tot die vaders gespreek het. In die Nuwe Testament spreek Hy deur die Seun tot alle mense. Die gerigtheid het verander, maar dit is steeds God wat spreek. Sy sprake deur die eeue, op verskillende maniere, word vasgelê in die geskrewe Woord, en is gerig op die herstel van die gebroke wêreld en die vernuwing van sondaarmense. Daar was baie tye, bedelings, stelsels, periodes, strominge, maar God se gesproke woord toon 'n merkwaardige eenheid waarin sy volk stelselmatig opgevoed word om die belofte van die Messias te verstaan en deur die geloof in Hom hulle heil te vind.

Juis hierin lê die tweede komponent van die historiese argument. Die geskrewe Woord was effektief. Die bediening van die Woord het miljoene mense tot bekering gelei. Die Woord het christene en die christendom tot stand gebring. Die Skrif het gemeenskappe diep binnegedring en getransformeer en het oor twee millennia kulture verander en 'n nuwe moraliteit gevestig. Ten spyte van lang tye van aktiewe vervolging het die christelike geloof gedy. Waar groot ideologieë in die verlede gewoonlik uitgegaan het van 'n epogmakende boek uit 'n filosofiese skool wat geleë was in 'n wêreldstad langs 'n handelsroete en gedra is deur een of ander politieke magsorgaan, het die groei van die christendom net die teenoorgestelde verloop gehad. Jesus het nie 'n boek geskryf nie. Hy het nie 'n filosofiese skool gestig nie en Hy het gepreek in die mees afgeleë streek in die Romeinse Ryk wat nie invloed na buite gehad het nie. Hy het ook nie sy idees met die gebruik van die swaard uitgedra nie. Tog het die christelike geloof gegroei tot die grootste godsdiens wat die wêreld nog geken het. Waar ander godsdienstige instellings hoofsaaklik ook kultuurgebonde gebly het, het die christelike kerk in feitlik alle wêreldkulture gevestig geraak, en is die Bybel in meer tale vertaal en versprei as enige ander boek. Die uitvoerige beskrywing van die geskiedenis van die christendom in die bekende werk van Latourette (1953) onderstreep die merkwaardige en dinamiese ontwikkeling, die groei en betekenis van die christelike geloof oor twee duisend jaar. Latourette toon aan hoe die christelike geloof gelei het tot die oprigting van universiteite, demokrasie, wetenskaplike ondersoek, landbouontwikkeling, onderwys en die ontwikkeling van die reg. Hy kom tot die gevolgtrekking dat die geskiedenis van die christendom inderdaad 'n geskiedenis was van eb en vloed, maar na 'n periode van stagnasie en selfs agteruitgang het die christelike geloof en die kerk telkens weer met nuwe spierkrag na vore gekom om die samelewing te beïnvloed.

Die klassieke gereformeerde tradisie gebruik die historiese argument om te bewys dat die geskrewe Woord goddelike gesag dra. Die ontstaan van die Skrif en die werking daarvan kan alleen moontlik wees omdat dit God se werk is. In die moderne debatte oor

die gesag van die Skrif word hierdie argument nie as deurslaggewend beskou nie omdat dit rus op 'n geloofsuitgangspunt en nie op wetenskaplike navorsing nie. Daarbenewens word betoog dat ander godsdienste dieselfde kan sê oor hulle heilige geskrifte. Voorts wys kritici daarop dat baie ongeregtighede ook in die naam van die christelike geloof en met 'n beroep op die Skrif begaan is. Die sekulêre filosoof Cliteur (2010b) gebruik hierdie argument gereeld in sy verdediging van die sekulêre denke. Tog het nog geen sosiologiese of godsdiens historiese studie 'n bevredigende antwoord gebied op dié historiese argument nie. Die ontstaan van die Skrif oor twaalf eeue as 'n boek met een verhaal en die trefkrag daarvan in baie kulture, bly inderdaad 'n historiese wonder wat nie sy gelyke het nie. Christene beskou die onstaan en trefkrag van die Skrif as 'n wonder en skryf dit toe aan die werk van die Gees van God. Tussen die Gees van God en die geskrewe Woord is daar inderdaad 'n noue band en daarom is dit nodig om ook hieraan aandag te gee.

Gees en geskrewe Woord

Gees en die geskrewe Woord is ten nouste verwant in die Skrifbeskouing van die klassieke gereformeerde tradisie. Daarom moet daar ook gewys word op die onmisbare rol van die Heilige Gees in die verstaan en vertolking van die geskrewe Woord. Die gereformeerde belydenisskrifte beklemtoon die verligtende werking van die Gees in die ontstaan van die Skrif, sowel as die interpretasie daarvan. Die Gees het die oorspronklike skrywers geïnspireer om die openbaring van God neer te skrywe in hulle eie taal en in die denkbeelde en metafore van hulle tyd. Die Gees verlig ook die verstand van die gelowige interpreteerders van die Skrif oor alle eeue heen sodat hulle die betekenis van die godsopenbaring kan begryp (2 Tim 3:16 en 2 Pet 1:20–21). Daarom is gebed om die verligting van die Heilige Gees van uiterste belang in die interpretasie en toepassing van die geskrewe Woord.

In sy beskrywing van die Skrifbeskouings van Brunner, Ridderbos, Rahner en Barth, gee Leith (1993:275) 'n nuttige beskrywing van die klassieke gereformeerde beskouing oor die verligting van die Gees in die ontstaan en die verstaan van die Skrif. Hy sê dat die leer oor die inspirasie van die Skrif beteken dat God in sy voorsienigheid en deur die krag van die Heilige Gees die Skrif gegee het as die gesagvolle en onfeilbare Woord van God. As sodanig is die geskrewe Woord die bron van die kerk en die gelowiges se lewe en die fundering van die leer en die etiek. Wanneer die Bybel gelees word as die geskrewe Woord, dit wil sê as die openbaring van God, en die gelowige poog om dit saam met al

die gelowiges te verstaan, dan is die Woord die bron van geloof en saligheid. Gelowiges aanvaar die goddelike gesag van die geskrewe Woord omdat dit deur die Heilige Gees geïnspireer is.

Twee ander argumente is van belang wanneer geargumenteer word oor die verligting van die Gees. Die eerste argument is dat gelowiges as gemeenskap van gelowiges die Skrif verstaan (Ef 3:18). Benewens die verligting van die Gees in die Skrifverstaan van die individuele leser, moet ook ruimte gelaat word vir die verstaan van die Skrif deur ander gelowiges, dit wil sê die kerk. ′n Gemeenskaplike verstaan van die Skrif is van groot belang. So het die kerk oor die eeue heen die Skrif verstaan en leerstellings geformuleer wat in klassieke credo's en belydenisskrifte vasgelê is. Hoewel belydenisskrifte nooit op dieselfde gesag as die Skrif kan aanspraak maak nie, dra dit kerklike gesag en moet dit as sodanig gehonoreer word totdat die kerk as gemeenskap van Skrifverklaarders ′n ander beskouing op grond van nuwe Skrifstudie bewys. Skrifverstaan is soveel meer gedug as dit ′n gemeenskaplike proses is waarin gelowiges onder leiding van die Gees saam besin oor wat die Woord oor bepaalde sake openbaar. Ekumeniese diskussie in Skrifverstaan is van die uiterste belang en gelowiges en kerke moet nie individualistiese interpretasies as die waarheid aanbied sonder dat die beskouings van ander ook geraadpleeg is nie. Die verligting van die Gees in Skrifverstaan en die 'saam begryp' van gelowiges loop hand aan hand.

Die standpunte van die kerk wat onder leiding van die Heilige Gees deur middel van die 'saam verstaan', waarvoor Paulus in Efesiërs 3:18 bid, vasgelê is in die historiese credo's, dien ook as die voorveronderstellings waarmee die gelowige die Skrif benader. Geeneen benader die Skrif objektief of neutraal nie, maar is vooraf reeds geprogrammeer deur ′n bepaalde belydenistradisie benewens ander voorveronderstellings as gevolg van kultuur, sosiale posisie en milieu. Daarom is dit nie onwetenskaplik as die verklaarders hulle tradisies ontbloot en hulle voorveronderstellings op 'die tafel plaas' in ondersoeke na Skrifgegewens nie. Verklaarders kan met ′n erkenning van hulle konfessionele vertrekpunte die Skrif bestudeer en mekaar in ′n ekumeniese gesprek verryk, en waarde moet geheg word aan Skrifverklaring wat die gevolg is van ekumeniese debat. So kan kerke, teoloë en christelike etici van mekaar leer en mekaar ondersteun in die uitbou van die christelike geloof in die tyd van sekularisme.

Wat tweedens in gedagte gehou moet word is dat alle Skrifverklaring altyd voorlopig is, al dra dit ook kerklike gesag en al bely gelowiges die verligtende werking in die

verstaan van die Skrif. Benewens die rol van die Heilige Gees in Skrifverklaring moet rekening gehou word met die gebrokenheid van die leser. Mense se insigte is beperk en die verstand dikwels verduister, en die neiging bestaan om die Skrif in te span vir eie voorkeure en sienings. Daarom kan geen interpretasie op absolute waarheid aanspraak maak nie, maar is altyd onderhewig aan nuwe insigte en nuwe interpretasie. Die spreuk van die Reformasie is daarom *semper reformanda* (altyd reformeer). Altyd reformeer is egter nie ʼn willekeurige individuele proses nie en moet geskied langs die kanale wat daar in kerke neergelê is vir die beredenering van nuwe insigte. Die beginsel is egter dat Skrifverklaring ʼn onophoudelike en onuitputlike proses is. Die standpunt van Bullinger wat lui *praedicatio verbi Dei, est verbum Dei* (die prediking van die Woord van God, is die Woord van God), is om hierdie rede problematies (kyk Locher 1981). So ʼn beskouing verabsoluteer interpretasie en laat leer en lewe versteen in ʼn gestagneerde ortodoksie en ortopraxis. Dit is juis die moontlikheid van hernude Skrifstudie en herinterpretasie van die leer van die kerk deur die eeue heen wat dit moontlik maak vir die christene om nuwe tye aan te spreek en relevant te bly. Nuwe interpretasie maak dit ook moontlik vir die christelike etiek om vars insigte te gee ten einde nuwe samelewingsproblematiek aan te spreek. Moltmann (2012) bewys hierdie waarheid duidelik met sy moderne etiek van hoop en kom hy tot vars nuwe insigte oor die etiese roeping van christene in ʼn sekulariserende milieu.

Die geskrewe Woord het ontstaan deur die inspirasie van die Heilige Gees. Dit word ook geïnterpreteer deur gelowiges onder die leiding van die Heilige Gees. Gelowiges moet ‘saam met mekaar’ begryp wat God wil sê. Maar vanweë die sondige gebrokenheid van mense, hulle ontoereikende insigte en gebrek aan lig en wysheid, kan hulle nooit aanspraak maak op die volle waarheid nie. Daarom is Skrifstudie ʼn onophoudelike proses. Selfs al is leerstukke eeue gelede geformuleer en word dit steeds so aanvaar, is daar altyd die moontlikheid van nuwe interpretasie, en as gevolg daarvan iets nuuts in die christelike geloof. Daarom kan nie geoordeel word dat die geskrewe Woord van God nie meer die mens van vandag kan aanspreek nie, en dat ʼn christelike etiek ʼn afgehandelde saak is wat te lig bevind word vir die sekulêre tyd waarin ons leef nie.

Die argumente wat hierbo gestel is, is slegs ʼn kursoriese oorsig oor die tradisionele gereformeerde Skrifbeskouing soos dit van toepassing gemaak kan word op die etiek. Om die argument verder te neem word nou toegespits op die konsep van die koninkryk van God wat, soos reeds aangedui met die stelling van Bright (1980), deur teologiese besinning in die laat twintigste eeu uitgelig is as die grondliggende deurlopende tema

van die Skrif. Dit is immers wat Jesus geleer het. Uiteindelik sal aangetoon word dat dit hierdie tema is wat aan christelike etiek 'n bepaalde kwaliteit gee wat in die tyd van sekularisme positief toegepas kan word. Daar word aangetoon dat christelike etiek in wese 'n koninkryksetiek is. Vervolgens word nou gelet op die leer van die geskrewe Woord oor die koninkryk van God en hoe teoloë en christelike filosowe die begrip in 'n dinamiese kerk- en samelewingsleer en christelike etiek ingebou het.

Die koninkryk van God

Sedert die Reformasie is verskillende kerntemas in die Skrif uitgelê en 'n etiek daarop gebou. So kan gewys word op die verbond en verbondsetiek, die begrip lewe en 'n etiek van die lewe; dood en opstanding en die etiek van transformasie; belofte en vervulling en die etiek van dinamiese verandering en eskatologiese hoop; en die etiek van hoop. Die bybelse leer oor die koninkryk van God het egter in die twintigste-eeuse teologie 'n baie belangrike tema geword en word dit tans gesien as die oorkoepelende tema waarin al die ander temas, soos hierbo genoem, opgeneem word. Hierdie nuwe belangstelling in die begrip 'koninkryk' het 'n groot verskuiwing in etiese diskoerse tot gevolg gehad. Waar die christelike etiek vroeër beredeneer is in noue verband met die leer van die kerk, word dit tans hoofsaaklik beredeneer in noue verband met die realisering van die koninkryk van God in die vernuwing van die samelewing. Christelike etiek is koninkrysetiek.

Daar word wel in die uiteensetting van die etiese relevansie van die koninkryk baie verskillende en wyd uiteenlopende aksente gelê. Hierop moet gewys word omdat die verskillende aksente verskillende etiese metateorieë tot gevolg het. Ladd (1961:25) het reeds in 1961 daarop gewys toe hy die aksente wat toe reeds ontwikkel het in twee hoofstrome ingedeel het. Die twee strominge bestaan vandag nog. Die eerste hoofstroom tipeer hy as die noneskatologiese interpretasie, wat gevolg het op die beskouings van Ritschl, Schweitzer en Weiss. In navolging van die liberale teologie van die Verligting het hulle met verskillende nuanseringe die koninkryk geïnterpreteer as 'n nuwe immanente historiese werklikheid wat deur mense se etiese handeling gevestig word. Die 'koninkryk' is volgens hierdie interpretasie nie iets van die toekoms, soos dit volgens hulle, deur Jesus gepreek is nie, maar is reeds hier én nou volkome gevestig as die organisering van humaniteit deur dade wat deur liefde gemotiveer is. Die koninkryk wys dus, volgens hierdie beskouing, op 'n nuwe samelewing wat hier en nou deur dade van liefde en die soeke na vrede en geregtigheid verwerklik moet word. Volgens hierdie denkrigting moet dit in die christelike geloof gaan – nie oor verlossing van mense uit die greep van die

sonde deur wedergeboorte, bekering en geloof nie – maar om die uitbou van 'n nuwe lewenswyse gegrond op die sedereëls van Jesus Christus. Hierdie benadering maak aanspraak op die benaming christelike humanisme en lê in lyn met die etiese teologie van die negentiende eeu. Die koninkryk is hiervolgens 'n nuwe wêreldorde in wording. Hoewel Ladd, Bultmann se interpretasie van die koninkryk nie by hierdie hoofstroom voeg nie, kan met reg beweer word dat Bultmann (1967:25) met sy ontmitologisering van die begrip koninkryk ook tot die beskouing bygedra het. Hierdie stroming is egter nie totaal nuut nie. Lohse (1985:110) wys daarop dat daar in die vroeë christelike kerk reeds pogings was om die evangelie te sien as bloot 'n etiese program vir die skepping van 'n vreedsame menslike samelewing. Die invloed van hierdie rigting in die interpretasie van die begrip koninkryk van God is reeds uitgewys in die deel wat handel oor die politisering van die teologie in die laaste dekades van die vorige eeu.

Die tweede hoofstroom waarop Ladd (1961:34) gewys het, is die siening van die koninkryk as 'n grootheid wat histories reeds gekom het, maar wat uiteindelik deur God self met die wederkoms van Christus volledig gevestig sal word. Hy noem dit die gerealiseerde koninkryk en wys op die beskouings van Dodd, Gloege, Wendland en Otto. Hierdie interpretasie het ook onderlinge nuanseringe, maar volg tog die basiese denklyn van die gerealiseerde eskatologie soos deur Dodd (1970:79) voorgestel.

Die twee hoofstrome wat Ladd onderskei het, is tans nog 'n breë onderskeidingsnorm vir die teologiese denke oor die koninkryk. Wat veral opvallend is, is dat die ekumeniese teologie veral op die noneskatologiese interpretasie voortgebou het. Hiervolgens is die koninkryk, as nuwe lewensorde, aktueel betrek by moderne politieke gebeure en is die roeping van die kerk binne so 'n raamwerk ingeklee. Ook die nuwere ekumeniese politieke etiek word teen dié agtergrond bedryf onder leiding van invloedryke teoloë soos Cox (1967:292), Gutierrez (1985:177) en Fierro (1977:388). Hierop is reeds gewys.

Die interpretasie van die koninkryk as 'n teenswoordige maar onvoltooide werklikheid is veral deur die evangeliese teologie oor die afgelope dekades verder uitgebou. Die besondere beklemtoning van die koninkryk in hierdie kring spruit uit die aanvaarding dat die gedagte van die koninkryk van God 'n sentrale motief in die Bybel is. Bright (1980:7) het hierdie beskouing goed verwoord met sy bekende stelling dat die konsep van die koninkryk die hele boodskap van die Skrif omvat. Dié interpretasie het nuwe lig gebring vir die formulering van verskeie teologiese en filosofiese temas en die definiëring van die grondslag van die christelike etiek. In die gereformeerde teologie in besonder, is die begrip koninkryk in hierdie betekenis toegepas as 'n nuwe

paradigma vir die etiek. In hierdie verband kan veral gewys word op die werke van Heyns (1989) en Van Wyk (1991, 1993). Die saak neem in hierdie kring ook verder toe in aktualiteit. Dit blyk uit die pleidooi van Baarlink (1990:83) vir groter aandag in die gereformeerde teologie ten opsigte van die etiese relevansie van die boodskap van die koninkryk. Die gereformeerde teologiese aanvaarding van die koninkryk van God as 'n sentrale bybelse motief in bogenoemde betekenis, moet beskou word as 'n positiewe ontwikkeling vir die etiek omdat dit nuwe perspektiewe open vir 'n relevante etiek in 'n tyd van sekularisme. Verskeie gereformeerde eksegete het die stelling reeds op grond van deeglike wetenskaplike eksegese bewys. Die volgende samevattende opmerkings oor die eksegetiese en openbaringshistoriese resultate ten opsigte van die begrip koninkryk van God in die Ou en die Nuwe Testament onderstreep die feit.

In die Ou Testament is die begrip koninkryk van God 'n sentrale motief, al word die uitdrukking as sodanig nie daarin aangetref nie. Beasley-Murray (1987:17) wys daarop dat die eksegeet nie net 'n suiwer linguistiese benadering moet volg nie, maar moet soek na die dieperliggende saak. Dit is die metodiek wat ook vroeër in hierdie hoofstuk bepleit is met die bespreking van die openbaringshistoriese benadering. Hoewel die uitdrukking 'koninkryk van God' nie voorkom in die Ou Testament nie, openbaar die Ou Testament God as die God wat in 'n lewende verhouding sy volk as Koning regeer. Vriezen (1966:93) beskou die vestiging van God se koningskap op aarde en sy ryk onder mense as die doel van God se openbaring in die Ou Testament. Die saak van die koninkryk van God lê dus terdeë in die Ou Testament.

Wat leer die Ou Testament oor die koninkryk? Helberg (1980) vat die hele saak, soos dit deur die Ou Testamentiese openbaring ontvou word en deur verskeie skrywers aangetoon is, in die volgende gevolgtrekking saam:

> 'God heers heilig en lewewekkend oor alle dinge en Hy beoefen persoonlike gemeenskap, en wel verbondsgemeenskap, met die mens. God doen dit ondanks die dodelike gevallenheid van die mens in die wêreld. Dit geskied deur God se openbaring in sy Woord en die geskiedenis (insluitende die skepping of natuur). Die koninkryk hou in dat God vir Hom 'n volk tot stand bring wat deel in sy versoenende genade, wat glo in sy lewewekkende mag wat diep afhanklik van Hom voel, wat leef in dankbaarheid en in roepingsbewustheid teenoor God en die naaste en teenoor God se skepping en wat in hierdie wêreld op God hoop. (bl. 4)

In die gedagte van die koninkryk van God in die Ou Testament, gaan dit dus om God wat heers en daardeur uit 'n gevalle wêreld 'n lewende verbondsgemeenskap tot stand bring wat met Hom in 'n persoonlike verhouding leef. Hy skep 'n nuwe mensheid en 'n

nuwe etos vir die lewe van die mense wat in gemeenskap met Hom leef. Beasley-Murray (1987:20) beklemtoon teen hierdie agtergrond die universaliteit van God se regering (bv. in Jes 26:1–15; 28:5 ev.; 33:5 ev.; Eseg 11:17 ev.; 20:33 ev.; Hos 2:16–17 en Sag 8:1–8), die geregtigheid van die koninkryk (bv. in Jes 11:3–5; Jer 23:5–6; 28:5-6; Eseg 36:25–26, 37:23–24) en die vrede van die koninkryk (bv. in Jes 2:2–3; Miga 5:4; Sag 9:9–10; Hos 2:21–22 en Sef 3:14–20). God se regering en sy gemeenskap met mense roep reaksie op. Mense kom tot geloof, vorm 'n nuwe verbondsgemeenskap en beoefen liefde en trou teenoor God en hulle naaste. Die geloof en verbondsgemeenskap bring 'n nuwe etiek.

Die grondlyne wat die Ou Testament oor die koninkryk bied word meer pertinent in die Nuwe Testament voortgesit. Dieselfde kerngedagtes word in die Nuwe Testament aangaande die begrip koninkryk van God aangetref. Die Nuwe Testament omskryf die saak met verskeie uitdrukkings soos die koninkryk van die hemele (bv. Matt 3:2; 4:17; 11:12; 16:19 ens.); koninkryk van God (bv. Mark 1:14; 9:47; 10:24; Luk 6:20; Hand 1:3; Rom 14:17; 1 Kor 4:20; Kol 4:11); koninkryk van God en van Christus (Ef 5:5), koninkryk (Matt 4:23; 9:35, 13:19); en koninkryk van die Vader (Matt 13:43; 26:29).

Schmidt (1969:582) toon aan dat al hierdie begrippe in die Nuwe Testament dieselfde kernbetekenis het. 'n Ontleding van die begrippe binne hulle eie konteks bewys dat die koninkryk ook in die Nuwe Testament 'n omvattende gesigspunt verteenwoordig, maar dat hierdie gesigspunt nie maklik onder een noemer gebring of in 'n bepaalde skema ingedruk kan word nie. Van der Walt (1962:32) waarsku teen so 'n vereensydiging en gee op grond van deeglike eksegetiese en openbaringshistoriese getuienis die volgende samevatting oor die koninkryk in die Nuwe Testament:

> Die koninkryk is iets wat kom (Matt 6:10, par.; Luk 11:2 ens.), en wel tot mense (Matt 12:28 par.) – maar dit is ook iets waartoe mense kom en ingaan (Matt 5:20; 7:21; 18:3; Mark 9:47 ens.) en terselfdertyd ook 'n plek of 'n 'sfeer' (Matt 5:19; 8:11; Luk 13:28 ens.) (Van der Walt 1962:32).

In die koninkryk is die heilryke soewereiniteit van God eerstens as daad, tweedens as terrein en derdens wat in die almagsuitoefening gebeur, grondliggend (Van der Walt 1962:33; kyk ook Van der Walt 1969).

In die hele openbaring van God in sy Woord ontvou die koninkryk van God dus as die daadkragtige deurlopende regering van God. Hierdeur kom mense tot geloof en staan in 'n nuwe verhouding tot God en tot mekaar. As gelowiges in die nuwe verhouding van verbondsgemeenskap beoefen hulle ook 'n nuwe lewe. Die nuwe lewe van die koninkryk impliseer 'n nuwe etiek. Deur die krag van die Gees werk gelowiges vernuwend in

op die wêreld deur koninkryksbeginsels soos heiligheid, vrede, versoening, hoop en liefde te verkondig, te beoefen en te vergestalt. Om hierdie perspektief meer intensief en breedvoering uiteen te sit, is dit nodig om eers drie belangrike grondlyne van die openbaring aangaande die koninkryk verder uit te lig, te wete die teenswoordige realiteit van die koninkryk, koningskap in die koninkryk, en die volk van die koninkryk.

Die teenswoordige realiteit van die koninkryk

Die siening van die koninkryk as óf 'n teenswoordige realiteit óf 'n toekomstige realiteit het vir die gelowiges ingrypende implikasies. As die koninkryk volledig binne die geskiedenis gerealiseer moet word, moet dit noodwendig 'n etiese aksiedrif van die gelowiges impliseer. Dit was die geval met die 'social gospel' (Guthrie 1981:417) en hierdie aksiedrif was ook merkbaar in die moderne 'bevrydingsteologie' (Guttierrez 1974:95). As die koninkryk slegs 'n toekomstige realiteit is, moet dit noodwendig lei tot piëtistiese wêreldmyding deur gelowiges. Daarom is dit noodsaaklik dat die verhouding tussen die 'teenswoordigheid' en die 'toekomstigheid' van die koninkryk uitgespel word.

Conzelman (1976:114) behandel in sy bekende werk hieroor die belangrikste uitsprake van Jesus, waarvan sommige dui op die teenswoordige realiteit en ander op die toekomstige realiteit van die koninkryk. Hy kom tot die gevolgtrekking dat die beweerde teenstrydighede in hierdie uitsprake slegs skynbaar teenstrydig is. Hy is van oordeel dat die skynbare teenstrydighede nie 'n probleem hoef te wees vir die omskrywing van die rol van die mens in die wêreld nie. Hy volstaan egter met die algemene stelling dat die twee betekenisse dieselfde draagwydte het en dit is mense se gesindheid ten opsigte van die komende koninkryk. Conzelman gaan nie uit van die moontlike heilshistoriese verband tussen die uitsprake met mekaar en met die omskrywing van die rol van die mens in hierdie verband nie. Hy behandel elke uitspraak binne sy eie konteks en trek nie so 'n ontwikkelingslyn in die bybelse openbaring oor die teenswoordigheid en die toekomstigheid van die koninkryk nie. Daarom is sy formulering van die rol van die mens, en by implikasie ook die kerk, vaag. Hierdie beskouing verteenwoordig 'n bepaalde skool van denke, maar sy benadering bied nie 'n duidelike prinsipiële basis vir die christelike etiek nie.

'n Openbaringshistoriese benadering tot die uitsprake van Jesus bied 'n beter oplossing. Met so 'n benadering verwerp beide Ridderbos (1969:47) en Guthrie (1981:419) die gedagte van twee 'koninkryke', elk met 'n eie aard en verskillende implikasies vir die mens. Volgens hulle is die koninkryk die volkome bedeling van die toekoms wat nou reeds

plek-plek in sigbare tekens in die hede deurbreek. Daar waar die koninkryk deurbreek het dit dieselfde dinamiese kwaliteite as die toekomstige bedeling. Soos die strale van die son wat deur 'n wolkemassa breek die volle kwaliteite dra van die son, dra die teenswoordige tekens van die koninkryk al die eienskappe van die voltooide toekomstige koninkryk.

Die belangrikste teken is Jesus self. In Lukas 1:32–34 word Hy bekendgestel as die Koning aan wie se koningskap geen einde sal wees nie. Deur sy lyde, sterwe en opstanding word Hy koning oor die hele skepping. Hy moet as Koning geëer en aangekondig word en Hy sal uiteindelik die nasies oordeel. Sy koningskap is dinamies, messiaans en universeel. Die kwaliteite van sy regering word uitgespel in die uitsprake: 'Die koninkryk is soos ... ' (Matt 13:24, 33, 44, 45; 18:23; Luk 4:26; 13:18; 17:21; Joh 18:36; Rom 14:17; 1 Kor 4:20). In die uitoefening van sy heerskappy bring Hy lewe uit die dood, herskep Hy die gevalle skepping en oorwin Hy die bose en sy ryk. Sy prediking omskryf die nuwe lewe wat Hy nou reeds bring (Beasley-Murray 1987:108). Sy genesings bewys sy mag oor siekte en dood, en sy wonders toon dat sy heerskappy nie deur natuurwette beperk kan word nie.

Die regering van Christus wek geloof in menseharte. Mense word gelowiges en gelowiges word 'n nuwe gemeenskap rondom Christus. Hierdie nuwe gemeenskap is die tweede belangrike teken van die koninkryk. Dit is die 'ekklesia' – die kerk as teenswoordige teken van die Godsvolk van die toekomstige volkome bedeling (Op 6:4) (vgl. Ridderbos 1969:352; Theron 1978:91). Die teken word sigbaar in die kerk se bestaan – in aanbidding, lofprysing, onderlinge liefde, getuienis en diens. Die derde belangrike teken is die prediking van Christus wat deur die apostels voortgesit word onder die kragtige leiding van die Heilige Gees. Christus, die Gees, die kerk en die Woordbediening is die strale van die volkome koninkryk wat nou reeds skyn, wat deurgebreek het deur die misnewels van die sonde in die gebroke, gevalle wêreld. Met die loop van die geskiedenis kan daar nuwe tekens gerealiseer word: mense wat deur geloof in Christus verlos word; die lewe en kultuur wat deur die Heilige Gees geheilig word; die Woordbediening wat lewe bring; en mense wat liefde betoon. Koninkryksetiek is daarom ook 'n belangrike teken van die koninkryk. Op al hierdie maniere word die koninkryk nou reeds sigbaar en word sy teenswoordige realiteit bevestig. Hierdie realiteit het ingrypende implikasies vir die bestaan en voortbestaan van die kerk as die gemeenskap van gelowiges.

Koningskap in die koninkryk

Ten einde die koninkryk as paradigma vir die christelike etiek vollediger in te klee, moet die begrip koningskap in die lig van die teenswoordige realiteit van die koninkryk

ook nader omskryf word. Beide in die Ou Testament en in die Nuwe Testament word klem gelê op die regering of heerskappy van God oor sy volk, en die oorwinning van die volk aan die einde van die geskiedenis as die sentrale motief van die idee van die koninkryk (Du Toit 1969:12). In sy verklaring van die Griekse begrip 'basileia' sê Schmidt (1969:579) dat die uitdrukking eerste wys op die wese of natuur van die koning, dit wil sê sy koningskap, terwyl Küng (1992:47) die gedagte van God se heerskappy sentraal stel. Albei is dit daarmee eens dat dit in die koninkryk primêr gaan om God wat regeer en wat dit op 'n bepaalde wyse doen.

Om 'n duidelike beeld te vorm van die aard, gestalte en reikwydte van die koningskap en die implikasies daarvan vir die kerk, is 'n openbaringshistoriese beredenering ook in hierdie opsig waardevol. In hierdie verband het Postma (1969:59) 'n belangrike bydrae gelewer. Postma sê op grond van duidelik beredeneerde eksegetiese gronde dat daar in die Bybel onderskei moet word tussen tweërlei tipes koningskap, naamlik die koningskap van God drie-enig, soos dit uitgedruk word in Psalm 93:1 en 1 Timotheus 1:17, en die koningskap van Christus soos dit onder andere uitgedruk word in Jesaja 9:5, Matteus 2:2 en Lukas 1:33. Uit die gegewens van Efesiërs 5:5 sê hy dat daar wel 'n innige verband, maar tog ook 'n onderskeid is. Hierdie verband, maar veral onderskeid, bring hy aan die lig met 'n openbaringshistoriese ondersoek.

In verband met die koningskap van God drie-enig, sê Postma (1969:61) dat God drie-enig die eintlike Koning is op grond van die skepping van hemel en aarde. Sy koningskap behels die onderhouding en regering van alle dinge. Met die skepping van alle dinge word die mens deur God aangestel as onderkoning (Gen 1:26). 'Aan die mens word 'n besondere plek toegeken, veral ten opsigte van die uitoefening van die koningsmag van God' (Postma 1969:61). Hierdie aanstelling is die fondament van christelik etiese handeling. Die mens word na God se beeld geskape en so met groot mag en heerlikheid beklee, sodat hy onderkoning van die skepping kan wees en as sodanig kan handel.

> God regeer dus die skepping nie regstreeks nie, maar sy koningskap oefen God uit oor die ganse skepping deur middel van die mens, wat Hy na sy beeld geskape het (Postma 1969:61).

Hy verwys in die opsig na Psalm 8 en Hebreërs 2:5–8. Tussen die koningskap van God en die van die mens is 'n noue verband.

> Die koningskap van God sluit die koningskap van die mens in, sonder dat daardeur die koningskap van die mens opgehef word, of dat daardeur die koningskap van God enigsins ingeperk word (Postma 1969:63).

Hierdie verhouding is deur die sondeval versteur. Die mens daag die koningskap van God uit en wil self alleen regeer. Die mens word ongehoorsaam aan God, maar die ongehoorsaamheid hef nie die koningskap van God op nie. God bly Koning en regeer die wêreld ten spyte van die sondige mens se opstand, rebellie en ongehoorsaamheid. God regeer steeds, maar die middel waardeur Hy sy koningskap uitoefen, naamlik die mens, het versteur geraak tot so 'n mate dat God se heerskappy nie tot volle openbaring kan kom nie. God wil egter dat die mens tot erkenning van sy koningskap gebring word. Hierdie voorneme word in Eksodus 19:6 beloof. Vir hierdie doel stuur Hy Christus. Christus kom as die tweede Adam om die koningsheerskappy weer deur te voer en om die koningsamp van die mens weer te vervul. Sy koningskap kom na vore in sy lewe, lyde en verhoor, en dit word volkome uitgedruk in die opstanding en hemelvaart.

Met die oorwinning van Christus word alles onder sy voete gestel. Hy ontvang alle mag in die hemel en op aarde (Matt 28:18). Met sy koningskap bring Christus die volle koningsheerlikheid van God na vore. Hy doen dit deur die mens vry te maak van Satan en hom sodoende weer as onderkoning te herstel. As tweede Adam vorm Hy 'n nuwe mensheid wat organies aan Hom verbind is en wat eenmaal as koning onder God oor die nuwe aarde sal regeer (Op 22:5).

Die bybelse gegewens oor die koningskap soos dit in openbaringshistoriese perspektief deur Postma uitgewerk is, het verskeie implikasies. Die belangrikste daarvan is dat die heerskappy van Christus uitkring oor die ganse skepping – oor kerk en wêreld, wetenskap, kultuur, tegniek, ekonomie en politiek. Die koninkryk het so 'n wêreldomvattende aksieradius, 'n kosmiese dimensie wat alles, almal en vir altyd omvat (Floor 1974:6). Die mens en sy wêreld moet hiervoor buig en dit is die taak van die gelowige om mens en wêreld te bring tot onderwerping en gelowige erkenning van die koningsmag van Jesus Christus. Waar die heerskappy erken word, en waar die mens homself daaraan onderwerp, kom geregtigheid, vrede en blydskap (Rom 14:17) (kyk ook Schmidt 1969:583). Hieruit word dit duidelik dat daar 'n besondere verband is tussen die koninkryk en die mens in die sin dat die mens nie net daarin 'n plek het nie, maar ook 'n funksie in individuele en groepsverband. Die handelinge van die gelowige vind plaas binne hierdie perspektief en juis daarom kan christelike etiek getipeer word as 'n koninkryksetiek.

Christelike etiek kan daarom begrond word in die geredde mense se gehoorsame uitoefening van hulle taak as onderkonings in die koninkryk van God. Dit is 'n etiek van gehoorsaamheid aan die koning van die koninkryk, naamlik die Drie-enige God.

Dit is 'n etiek wat vernuwend inwerk op die 'in sonde gevalle wêreld' en wat die hele terrein van die koninkryk bestryk. Christelike etiek spreek daarom wetenskap, kultuur, tegniek, ekonomie en politiek aan. Dit werp lig op die diep vraagstukke van die lewe en lewenskwaliteit van mense. Dit gee koers aan die reg en die uitoefening van geregtigheid. Dit bied uitkoms uit die donker lewe van wanhoop, verslawing en uitsigloosheid. Dit ontbloot die heilige en die skone, en beskerm die omgewing. Soos wat die koningskap van God drie-enig oor die ganse kosmos strek, so is die etiese taak van gehoorsame verlostes as onderkonings gerig op al die kosmiese vraagstukke. Alle sake wat in 'n sekularistiese omgewing opduik val daarom ook binne die skopus van so 'n koninkryksetiek.

Die volk van die koninkryk

Die koninkryk is 'n teenswoordige en toekomstige realiteit. As teenswoordige realiteit is die koninkryk merkbaar in sigbare tekens. Die een teken is die christelike huwelik en gesin wat as die primêre skeppingsinstelling beskryf kan word. Die ander sigbare teken van die teenswoordige realiteit van die koninkryk is die nuwe gemeenskap van gelowiges wat rondom Christus ontstaan, dit wil sê die kerk. Hierop is reeds gewys. Watter implikasies het hierdie realiteite vir die lewe van gelowiges en dus ook vir die bestaan en etiese roepingsvervulling van die kerk? Ook in hierdie opsig bied 'n openbaringshistoriese benadering waardevolle riglyne.

Soos reeds gesê, is die koninkryk van God 'n teenswoordige realiteit waaraan die mens deel kan kry. Van der Walt (1962) beskryf die verhouding van die koninkryk en mense soos volg:

> Die koninkryk kom naby mense (Matt 3:2; Mark 1:15 par., Matt 4:17), maar mense kom ook naby die koninkryk (Mark 2:30). Dit is van God, van Jesus, maar ook van bepaalde mense (Matt 5:3 par.) dit moet deur mense gesoek word (Matt 6:33 par.) word deur hulle verwag (Mark 5:31 par.), moet ontvang word (Matt 18:3), word nagelaat (Matt 25:34), word aan mense gegee (Luk 12:32) en van mense weggeneem (Matt 21:43), en deur ander mense verkondig (Mark 1:14, Luk 4:43), vir en deur hulle gesluit (Matt 16:19; 18:17), word vir en oor mense opgerig (Hand 1:6). (bl. 33)

Hierdie beskrywing gee 'n duidelike beeld van die verband van die koninkryk tot die mens, maar ook van die feit dat dit in die koninkryk nie net gaan om mense nie.

Die wyse waarop mense deel kan kry aan die koninkryk word met verskillende uitsprake beskryf. Die koninkryk behoort aan hulle wat weet hoe afhanklik hulle van

God is (Matt 5:13), die kinders (Matt 19:14), aan hulle wat nie onreg doen nie (1 Kor 6:10), wat die wil van die Vader doen (Matt 7:21) en wat volhard tot die einde toe. Hierdie uitsprake word egter teologies gefundeer op die uitspraak van Jesus in sy gesprek met Nikodemus (Joh 3:3). Alleen die wat wéér gebore word, sal die koninkryk van God sien. Die mense wat deel word van die koninkryk van God word die beste beskryf met die bybelse beeld: volk van God. Ridderbos (1969:355) kom na oortuigende eksegetiese en openbaringshistoriese navorsing tot die gevolgtrekking dat die koninkryk hom rig op die formasie van 'n volk wat die heilshistoriese plek van Israel voortsit. Hierdie volk is egter nie 'n volk in die 'toekomstige eskatologiese' sin nie, maar in die toekomstige historiese sin. Dit gaan om 'n volk wat 'die vrugte van die koninkryk voortbring' en wat hulle nou reeds as nuwe volk van God openbaar. Hierdie volk van God is in openbaringshistoriese sin die 'ekklesia' – die kerk. Die kerk is dus die volk van God wat as burgers van die koninkryk buig onder die heerskappy van Christus en wat poog om alle terreine van die lewe daaraan te onderwerp. Die beeld 'volk van God' word in 'n volgende hoofstuk in meer besonderhede bespreek. In hierdie verband kan egter gesê word dat ekklesia dui op die gelowiges as nuwe gemeenskap in Christus soos hulle verspreid is oor die ganse aarde, maar ook soos hulle verenig en georganiseer is in plaaslike gemeentes (Lindijer 1962:54; Snyman 1977:25). Die plaaslike gemeente is die sigbare manifestasie van die volk van God wat in alle opsigte die eienskappe, seëninge, verantwoordelikheid en roeping van die volk van God dra. Dit is '*ekklesia completa*' (Strauss 1992:188). So het elke plaaslike kerk as 'n gemeenskap van gelowiges 'n koninkryksroeping om die koninkryksetiek, wat alle lewensterreine aanspreek, uit te bou.

Samevattend kan in hierdie verband gesê word dat die koninkryk behoort aan almal wat Jesus Christus as die enigste Koning in die geloof omhels en hulle hele lewe onder sy heerskappy en in sy diens stel. Hulle deel in die voorregte van genade, vergewing van sonde, ewige lewe en vrede met God. Mense wat deur wedergeboorte, geloof en bekering 'toetree' tot die koninkryk van God word egter nie passiewe deelgenote nie, maar raak direk betrokke by die koms van die koninkryk. Hulle word die medewerkers en instrument vir die koninkryk (2 Kor 6:1). Hulle moet voortdurend die regering van God oor alles proklameer, openbaar en in hulle eie lewe vergestalt. Hulle kom in diens van die koninkryk. As korporatiewe eenheid van 'koninkryksburgers' het die kerk as morele agent dus ook 'n etiese roeping en enige studie oor die rol van christelike etiek in 'n tyd van sekularisme sal moet besin oor die rol van die kerk in die oprigting van tekens van die koninkryk. Hierop sal in latere hoofstukke teruggekom word.

Gevolgtrekking

Die openbaring van God in die natuur gee aan alle mense ′n bepaalde kennis van God. Hierdie kennis is genoeg om die sondaarmens alle verontskuldiging te ontneem en om ′n morele besef by alle mense te ontwikkel. Die godsopenbaring in die geskrewe Woord gee egter ′n dieper perspektief op die natuurreg. Die geskrewe Woord as die tweede sirkel van die openbaring vereis ′n bepaalde benadering ten opsigte van interpretasie en toepassing. Die Skrif moet benader word as ′n eenheid wat ′n deurlopende ontvouende openbaring bied. Hierdie eenheid is nie chronologies of logies opgebou nie, maar teologies. Deur die ontvouende openbaring word die Godsvolk opgevoed om alles te verstaan wat nodig is vir hulle verlossing en roeping.

Daarbenewens gee die interne getuienis van die Skrif, asook die historiese argument oor die ontstaan en die werking van die geskrewe Woord, begronding vir die aanvaarding van die gesag van die Woord en die begronding van die etiek daarin. Die aanvaarding van die eenheid en gesag van die Skrif word verder gefundeer in die verhouding tussen Woord en Gees. Die Gees van God was aktief betrokke by die ontstaan van die Skrif, by die historiese verstaan daarvan deur al die gelowiges en by die verstaan daarvan vandag. Daarom moet Skrifverstaan begelei word deur die gebed om die verligting deur die Heilige Gees. Ten spyte van al hierdie uitgangspunte bly die interpretasieproses altyd ′n gebroke proses en moet die Skrifverklaarders hulle gevolgtrekkings as voorlopig beskou, en dit altyd weer toets aan dieper studie van die Woord en die getuienis van die gelowiges oor die wêreld heen. Ook die interpretasieproses, gerig op die vorming van etiese beginsels, moet rekening hou met die voorlopigheid van Skrifverstaan.

Die deurlopende openbaring ontbloot verskeie temas wat as agtergrond moet dien vir die ontginning van etiese beginsels. Die goue draad is egter die ontvouing van die koninkryk van God. Hierin word gewys op die ewige koningskap van God drie-enig wat in die sondige gebroke wêreld voltrek word totdat die heerskappy in alles en oor alles voltooi sal word. Die koninkryk is dus ′n teenswoordige en toekomstige realiteit. Hierdie realiteit is die grond van alle hoop vir die mens en van ′n hoopgewende etiek. Die etiek kan daarop wys dat God regeer, dat Hy gehoorsaam moet word en dat alle etiese handeling uiteindelik die nuwe hemel en aarde sal versier (Op 14:13). Die kerk is die volk van die koninkryk wat die etiese beginsels van die koninkryk moet uitvoer in gehoorsaamheid en tot eer van die Koning. Hiertoe word alle gelowiges geroep.

Die etiese beginsels wat ontgin kan word uit die natuurreg en wat verder verduidelik, uitgebrei en toegelig word in die geskrewe Woord moet egter getoets kan word, en hierdie toets is die mensgeworde Woord, Jesus Christus. In die hermeneutiek van die etiek moet daarom ook aandag gegee word aan die christologie, omdat geen etiek wat aanspraak maak op 'n christelike etos kan indruis teen die etiek van Jesus Christus as die opgestane en lewende Koning nie. Die volgende hoofstuk behandel die belang van die christologie in die hermeneutiek van etiek.

Hoofstuk 5

ʼn Hermeneutiek vir christelike etiek: Christologie

Waaraan word christelike etiek getoets?

Etiek wat afgelei word uit die boek van die natuur (natuurreg) en die geskrewe Woord moet uiteindelik getoets kan word. Hierdie toets is die mensgeworde Woord – Jesus Christus. Christelike etiek is ʼn koninkryksetiek, waarvan Christus die 'vetoreg' het en wat dus christologies beoordeel moet word. Daarom is dit nodig om in die beskrywing van die hermeneutiek vir etiek, ook aan die christologie aandag te gee.

Die huidige eeu is die eeu van die christologie. So beskryf Van de Beek (2002b:165) die aard van die hedendaagse teologiese en etiese debatte. Die christologie en die volle impak daarvan is in die branding.[2] Die vraag van Jesus aan sy dissipels soos beskryf in Matteus 16:15 kom telkens na vore in hedendaagse teologiese diskoerse. Veral in die aangesig van sekularisme wil teoloë en etici weer ingaan op die betekenis en implikasies van die eeue-oue belydenis oor die persoon en werk van Jesus Christus. Wat beteken die

2.Die skrywer het tydens ʼn voordrag voor die International Reformed Theological Institute in Potchefstroom (7 Julie 2011) aandag gevra vir die moontlikheid van ʼn transformerende christologie as alternatief op die christologie van die politieke teologie, die teologie van die historiese Jesus en die teologie van godsdienste met spiritualiteit as hoofaksent. Die inhoud van daardie voordrag tesame met die kommentaar wat gelewer en nuwer navorsing wat daarna verskyn het, vorm die kern van hierdie hoofstuk en dit word in verband gebring met die hermeneutiek van die christelike etiek.

christologie vir etiese besinning in 'n tyd van sekularisme? Wat is die relevansie – as daar nog enige relevansie is – van Jesus van Nasaret soos Hy bely, verkondig en uitgebeeld is in die lang tradisies van teologie, aanbidding, liturgieë, credo's en belydenisse oor baie eeue heen en in baie kontekste? Hoe is Jesus nog relevant in die lewe van mense en veral in hulle wêreldbeeld? Wat is die etiese relevansie van die gereformeerde christologie?

Wanneer oor die christologie besin word moet in ag geneem word dat die christologie 'n lang ontwikkeling deurgegaan het. Daar kan eintlik gepraat word van christologieë omdat die standpunt oor die persoon en werk van Jesus Christus dikwels uiteenlopend is en mekaar selfs weerspreek. Dit is nie moontlik om te praat van 'n eenduidige christologie of selfs 'n gereformeerde christologie nie. Die historiese oorsig van Ford en Higton (2002) lei die etikus in in 'n wye reeks persepsies oor die persoon en werk van Jesus. Tog is dit so dat al die christologieë in een opsig ooreenstem, en dit is die standpunt dat die mens God, in die diepste sin van die woord ken in en deur Jesus Christus. Van de Beek (2002a:13) is oortuig dat die christelike geloof staan en val by hierdie uitgangspunt. Die kennis van God in en deur Jesus Christus is daarom ook die diepste grondslag van christelike etiek.

Met inagneming van die uitgangspunt is dit tog ook so dat daar in die historiese ontwikkeling van die christologie en te midde die wye spektrum van idees, onderskei kan word tussen twee hoofstrome rakende die christologie. Hierdie twee strome staan bekend as 'n 'hoë' christologie en 'n 'lae' christologie. In die eersgenoemde stroming word die persoon en werk van Christus beredeneer met die klem op sy goddelike natuur, terwyl laasgenoemde meer klem lê op sy menslike natuur en die christologie daarop bou. Laasgenoemde beredenering is baie populêr in die modernistiese en postmodernistiese paradigmas en kan gesien word as 'n poging om 'n christologie aan te bied wat die sekularisme bevredigend kan beantwoord omdat die beskouing hoofsaaklik klem lê op die etiek van die historiese Jesus (kyk Ford & Higton 2002:303).

Die twee hoofstrome kom ook na vore in die standpunte oor die christologie soos dit oor die afgelope dekades te midde van die groeiende sekularisme in Suid-Afrika ontwikkel het. Hierdie dekades is gekenmerk deur die dominansie van die apartheidsteologie, die teologiese motiewe in die stryd daarteen, die koms van 'n nuwe politieke bedeling wat ook 'n bepaalde christologie as fundering gehad het, die teologie van rekonstruksie en die soeke na nuwe en effektiewe vorms van spiritualiteit as keerwal teen die sekularisme. Hierdie verskillende benaderinge tot die christologie is nagevors en gerapporteer deur Mouton en Smit (2009:247) in 'n onlangse prikkelende artikel. Hulle het die debatte oor Jesus in Suid-Afrika in die openbare media, in akademiese kringe, in die aanbiddingsvorme

van kerke en die sosiopolitieke betrokkenheid van christene ondersoek, en uiteindelik gekom tot die vraag of Jesus verlore geraak het in die wye verskeidenheid van pogings om 'n relevante christologie daar te stel.

In die teenswoordige Suid-Afrikaanse diskoerse ten opsigte van die christelike geloof in die tyd van groeiende sekularisme kom die christologie telkens op die voorgrond. Die twee hoofstrome, naamlik die tradisionele 'hoë' christologie en die modernistiese en postmodernistiese 'lae' christologie, kom ook in hierdie diskoerse na vore. Hieraan moet aandag gegee word ten einde 'n christologie te definieer in lyn met die koninkryk van God, en dit wat toepaslik is vir die hermeneutiek en vir etiek as antwoord op die sekularisme. Die strominge in Suid-Afrika kan in vier denkrigtings verdeel word. Hierdie denkrigtings kan genoem word: die spiritualistiese Jesus, die politieke Jesus, die historiese Jesus en die transformerende Jesus. Elkeen word vervolgens behandel.

Die spiritualistiese Jesus

Oor die jare is 'n christologie van die spirituele Jesus in Suid-Afrika ontwikkel. In hierdie proses kan vier paradigmas onderskei word. Die eerste paradigma het ontwikkel in die vroeë koloniale periode waar 'n hoë christologie ontwikkel is as gevolg van die invloed van 'n sekere verklaring van die gereformeerde konfessies en die boeke van die 'nadere reformasie', wat veral deur die afgesonderde boerebevolking in hoë aansien gehou is. Sendingwerk in die Kaapkolonie is gesien as die 'wen van siele vir Jesus' en Jesus is beskou as die vriend van hulle wat hulle tot Hom bekeer en Hom met oorgawe dien. Hierdie beskouing het Jesus verkondig as die een wat belangstel in die geestelike welsyn van mense en wat niks te doen het met die sosiopolitieke werklikheid nie (Gerstner 1997:26). Slawe is byvoorbeeld bekeer tot Jesus, maar daar is nie gestrewe om hulle te bevry uit hulle slawerny nie. Die gevolg was dat 'n evangeliese spiritualiteit onder die inheemse bevolking ontwikkel het, soortgelyk aan die styl van aanbidding en geloofsbelewing van die slawe in die suide van die Verenigde State. Jesus is geloof, geprys, gepreek en verwag, maar beskou as 'n nonentiteit wanneer dit kom by die sosiale en ekonomiese nood van mense. Hierdie Jesus het niks gebied vir die kerstening van die samelewing nie.

Hierdie idee van Jesus is deur die Groot Trek en ander bevolkingsverskuiwings na die binneland geneem. Die trekkers het 'n vroom lewe gelei, gebou op die Bybel en die gereformeerde konfessies, sowel as die boeke van die groot outeurs van die 'nadere reformasie' (Davenport 1997:57). Maar ten spyte van hulle persoonlike piëteit, lojaliteit

aan die kerk, getrouheid aan die bediening van die sakramente en christelike oortuigings het hulle nie 'n christelike grondslag gelê vir die sosiale orde nie. Hulle het die inheemse mense as minderwaardig beskou en 'n diepgaande proses van sosiale stratifikasie begin (Vorster, N. 2004:43). Inheemse mense is ontneem van basiese regte. Die drie Afrikaanse kerke wat ontstaan het, het hierdie christologie oorgeneem en het as gevolg daarvan 'n dualistiese wêreldbeskouing ontwikkel waarin 'n skerp onderskeid gemaak is tussen die sakrale en die sekulêre. Godsdiens het niks te sê gehad vir die samelewing en die sosiale nood van mense nie. Hierdie tendens het 'n skeiding tussen godsdiens en politiek, kerk en samelewing, en geloof en wetenskap gebring. Die terughoudenheid van die drie Afrikaanse kerke om apartheid te kritiseer kan onder andere toegeskryf word aan hierdie christologie.

Die tweede paradigma het vorm aangeneem met die opkoms van die Metodisme in Suid-Afrika. Die groei van die Metodisme na die herlewings in die VSA en Engeland het nie die ontwikkelende Suid-Afrikaanse samelewing onaangetas gelaat nie. Die evangeliese beweging met sy Arminiaanse soteriologie het die idee van 'n spiritualistiese christologie versterk (kyk De Gruchy 1997:155). Hierin is Jesus primêr gesien as 'n persoonlike verlosser. Hoewel hierdie rigting baie bygedra het tot 'n missionêre instelling by kerke en gelowiges, is die missionêre aktiwiteite eensydig gerig op die persoonlike redding van die individu en nie soseer op die transformasie van die sosiale orde nie. Groot dele van die inheemse bevolking is gekersten, maar hulle sosiale posisie het nie verbeter nie. Trouens, hulle is ontneem van hulle grond en is hanteer as minderwaardige mense met feitlik geen regte nie. Veral vroue is beskou as minderwaardig en het geen regte geniet in die kerklike, sosiale en ekonomiese domeine nie. Die mensbeskouing van die tradisionele Afrika-kulture het verder bygedra tot die onderdrukking van die vrou. As gevolg van die politieke beleid van die Britse koloniale owerheid is slegs Skotse predikante toegelaat om na Suid-Afrika te kom en as predikante in die Kaapse kerke op te tree. Hierdie predikante was die Metodisme toegedaan en hulle het die teologie van die spiritualistiese Jesus in Woordbediening, liturgie en evangelisering aan mense bekend gestel. In die evangeliese gesange van daardie tyd is hierdie Jesusbeeld geloof en geprys, en mense is aangemoedig om hulle harte vir Jesus te gee en koestering te vind in Hom as die persoonlike vriend van gelowiges. In die kerke is hande geklap vir hierdie Jesus terwyl die onregte van die samelewing oorgesien is.

Die heiligheidsbeweging en die herlewing met die Azusastraatgebeurtenis in Los Angeles in die VSA het 'n derde paradigma in hierdie christologie ingelui. Die

pentekostalisme wat uit hierdie herlewing aan die begin van die twintigste eeu voortgevloei het, het oorgespoel na Suid-Afrika (Hofmeyr & Pillay 1991:267). Dit het veral posgevat onder die arm gemeenskappe wat na die Suid-Afrikaanse oorlog ontwikkel het, asook onder diegene wat stede toe getrek het na die ontdekking van goud en diamante in die soeke na voorspoed. Hierdie beweging het 'n spiritualiteit van spirituele genesing, emosionele aanbidding en 'n vertroostende Jesus uitgedra, maar die sosiale nood wat na die oorlog in die arm myngemeenskappe bestaan het, geïgnoreer. Hierdie spiritualiteit het veral posgevat in die arm inheemse gemeenskappe waar dit vermeng geraak het met tradisionele Afrika-godsdienste en uitgeloop het op allerlei genesingsbedieninge in die naam van Jesus. Hierdie Jesus het egter niks beteken vir die verligting van hulle armoede en voorsiening van hulle sosiale behoeftes nie.

Die vierde paradigma is die Charismatiese Beweging wat in die laat twintigste eeu veld gewen het. Hierdie beweging het die spiritualistiese Jesus weer aan die teologiese wêreld bekendgestel. Baie gelowiges van tradisionele hoofstroomkerke het troos en geborgenheid gevind in onafhanklike gemeenskapskerke waar hulle 'n '*second blessing*' van die Heilige Gees kon ontvang, asook bepaalde geestesgawes soos die gawe om in vreemde tale te praat, die gawe van genesing en die gawe van profesie en onderrig. Hierdie beweging het ook diep ingedring in die tradisionele inheemse kerke en geloofsgroepe. Bybelstudiegroepe is gestig en gebedsgroepe onderhou waar die spiritualistiese Jesus geëer is.

Mouton en Smit (2009:263) sê dat as gevolg van hierdie stroming waarin die spiritualistiese Jesus beklemtoon word, religiositeit in Suid-Afrika baie vorms aangeneem het. Hierdie vorms is veelsydig. Daar is die '*New Age*' spiritualiteit, die Amerikaanse styl van televisiebediening, waarin emosionele oplewing 'n groot rol speel, diverse uitdrukkings van pentekostalisme en die Charismatiese Beweging, en baie vorms van voorspoedgodsdiens. In aansluiting by hulle diagnose kan gekonstateer word dat hierdie rigtings egter twee sake in gemeen het. Eerstens handhaaf almal 'n fundamentalistiese Skrifbeskouing wat beteken dat die Skrif in alle opsigte letterlik verklaar en op die persoonlike lewe toegepas moet word. Etiek is daarom vereng tot persoonlike etiek wat as goddelike 'bevelsetiek' toegepas word op die vroom persoonlike lewe van die gelowige. Etiek is hoogstens 'n kasuistiese mikro-etiek waarin net die persoonlike lewe op wettige wyse aangespreek word. Tweedens gee hulle nie aandag aan die implikasies van die christologie vir die kerstening van die samelewing nie. Die spiritualistiese christologie het etiek verwater tot persoonlike vroomheid wat nie hoef te manifesteer in

'n christelike gefundeerde samelewingskritiek en transformerende etiese handelinge nie. Die christelike vroomheid het die gebreke van die samelewing grootliks onaangeraak gelaat.

Op 'n onbedoelde wyse het die christologie van die spiritualistiese Jesus sydelings bygedra tot die sekularisering van die Suid-Afrikaanse samelewing. Die vraag waarmee Bonhoeffer die Duitse samelewing in die dertigerjare van die vorige eeu gekonfronteer het, is ook relevant vir Suid-Afrika vandag. 'Wie is Jesus Christus vir ons vandag' (kyk Bonhoeffer 1995; Metaxas 2010). Wat die spiritualistiese christologie aanbied is 'n persoonlike Jesus vir die gelowige. Dit is 'n Jesus wat niks beteken vir niechristene nie en wat nie plek het in die debatte in die openbare sfeer nie. So word weinig christelike perspektiewe op die vrae van die samelewing aangebied. Die rigting laat die beleweniswêreld van die gelowige uiteenval in twee groothede, naamlik die sakrale en die profane. Bonhoeffer het aangedui dat hierdie skeiding lei tot 'n eensydige godsdiens van aanbidding en nie 'n godsdiens wat die hele lewe omvat nie. Hierdie godsdiens is in sy woorde in werklikheid 'godsdienslose christendom' – 'n christendom wat geen impak maak buite die sirkel van die sakrale nie. Die gevolg is dat sekulêre samelewing eie beginsels ontwikkel wat by tye, sonder morele grond, onheilige strukture daarstel, soos wat met die opkoms en verloop van die nasionaal-sosialisme getuig het.

Dieselfde is bereik met die groei van die idee van die spiritualistiese Jesus in Suid-Afrika. Persoonlike vroomheid en evangeliseringsywer is ontwikkel, maar die samelewing is gesekulariseer omdat die samelewing in geheel nie gekonfronteer is met die opdrag van Jesus tot die konkretisering van die liefde in alle verhoudinge nie. Vroom mense het stilgebly oor apartheid en onreg, en het so bygedra tot die sekularisering van die samelewing omdat toegelaat is dat die politiek op ander immorele gronde bedryf is.

Die politieke Jesus

Die rewolusieteologie wat na die kongres van die Wêreldraad van Kerke in 1966 oor die hele wêreld baie invloedryk geword het, het daarteenoor 'n nuwe christologie aan die orde gestel. In Suid-Afrika, Latyns-Amerika en ander lande met onderdrukkende politieke strukture is die sosiale analise van die neo-Marxisme, soos uitgedruk deur Marcuse (1971) gebruik om hierdie samelewings as eendimensionele samelewings te beskryf. Hiermee word bedoel dat hierdie samelewings inherent onderdrukkend en geweldadig is en dat dit alleen verander kan word deur middel van revolusionêre en

totale omverwerping van die sisteem. In die ontwikkeling van 'n strategie van sosiale verandering het teoloë in hierdie beweging tot die gevolgtrekking gekom, dat die enigste wyse om die gewelddadige sisteem omver te werp, deur die beoefening van teengeweld is. Vanuit hierdie paradigma is gekyk na 'n aggressiewe herinterpretasie van die christelike geloof ten einde dit diensbaar te maak aan die gewelddadige omverwerping van onderdrukkende strukture. Die belangrikste eksponente van hierdie beskouing was Shaull (1969), Cone (1970), Boff (1980) en Gutierrez (1985). Uiteindelik is hulle idees saamgevat onder die banier van die 'bevrydingsteologie', wat terselfdertyd moes dien as 'n reaksie teen die groeiende sekularisme. Hierop is reeds gewys.

Wat in hierdie opsig belangrik is om na op te let is die wyse waarop hierdie rigting die christologie van 'n 'hoë' christologie na 'n 'lae' christologie verskuif het, en nuwe aandag gevra het vir die belang van die persoon van Jesus in die etiek van sosiopolitieke bevryding. Jesus is op grond van sy historiese optredes en die konteks waarin Hy gepreek het beskryf as 'n vryheidsvegter wat teen die eendimensionele Joodse en Romeinse samelewings gestry het. Jesus se hele lewe soos beskryf in die evangelies moet, volgens hierdie denkrigting, verstaan word binne die raamwerk van die stryd om bevryding. Uiteindelik is hy ook as 'n vryheidsvegter tereggestel. Die Kairos Liturgieë (Institute for Contextual Theology 1985:5) wat wyd onder kerke in Suid-Afrika versprei is, het gepropageer dat Jesus dood gemaak is omdat Hy in die naam van die Here gestaan het aan die kant van die armes en onderdruktes, en die onderdrukkers teengestaan het. Hy het hom vereenselwig met die strewes van die noodlydendes en het daarom self gely. Hy het self 'n slagoffer van onderdrukking geword. Hy was doodgemaak, geweldadig en genadeloos, omdat Hy opgestaan het teen die bose magte in die samelewing van sy tyd. In Suid-Afrika, sowel as die VSA en Latyns-Amerika, het hierdie teologie die lot van swartmense en armes op die agenda geplaas en gepleit vir bevryding volgens die model van die historiese Jesus se politieke agenda. Hierdie christologie het ontwikkel as die teenpool van die passiewe spiritualistiese christologie van die koloniale tydperk.

Die christologie van die bevrydingsteologie was baie invloedryk, veral ook omdat dit naas die gebruik daarvan vir die teologiese regverdiging van sosiopolitieke rewolusie as antwoord aangebied is vir die spiritualistiese Jesus. Waar die spiritualistiese Jesus geswyg het oor die vergrype teenoor mense, is die politieke Jesus aangebied as 'n agent van dinamiese verandering van onderdrukkende strukture. Ten spyte van hierdie rigting se eensydige beklemtoning van 'n 'lae christologie' het dit tog 'n waardevolle bydrae gelewer deur aandag te vra vir die lot van armes en die verantwoordelikheid van die

christelike etiek om dit aan te spreek. In hierdie opsig het die politisering van die teologie 'n merkwaardige bydrae gelewer. Hierna sal later teruggekom word.

Die vraag is egter: Wat is teologie wanneer die politieke bevryding gekom het? Na 1994 het die bevrydingsteologie in Suid-Afrika vervaag en dit is omdat mense meer soek in Jesus as net 'n agent van bevryding. Die etiek van dekonstruksie het geblyk makliker toepasbaar te wees as 'n etiek van rekonstrusie en opbou. Die eksodus is eenvoudiger as die intog. Die sosiale aksiedrif van baie kerke en christelike instellings het verswak. Soos in die geval van die christologie van die spiritualistiese Jesus laat die christologie van die politieke Jesus die samelewing met 'n morele vakuum en werk sodoende sekularisering in die hand. Die christologie van die spiritualistiese Jesus het die christelike godsdiens geprivatiseer en die christologie van die politieke Jesus het die christelike godsdiens gesekulariseer. Geeneen kon daarom op sigself 'n begronde en effektiewe antwoord bied op die groeiende sekularisering van die Suid-Afrikaanse samelewing nie.

Die historiese Jesus

Naas die christologie van die politieke Jesus het die gedagte van 'n historiese Jesus en 'n 'lae christologie' ook in 'n ander teologiese rigting ontwikkel in 'n poging om 'n relevante Jesus vir die postmoderne mens daar te stel. Die stroming bekend as die 'nuwe hervorming' wat in die onlangse verlede in Suid-Afrika na vore gekom het, het ook die gedagte van die historiese Jesus soos dit vroeër in die liberale teologie in Europa uitgewerk is, weer aan die orde gestel. Hoewel die stroming nie nuwe idees bygevoeg het nie, het die beskouing oor die historiese Jesus weer die belangstelling gaande gemaak. Die menslike natuur van Jesus word vooropgestel en Hy word gesien as 'n navolgenswaardige etiese model wat slegs op hierdie wyse vir die mens in die sekularistiese wêreld van vandag relevant is. Hy word beskou as 'n normale mens wat in 'n bepaalde periode geleef het, wat as mens gesterwe het, maar wat 'n goeie voorbeeld van 'n hoogstaande morele voorbeeld nagelaat het (Dingemans 2002). Die navolging van Jesus kan gevolglik lei tot 'n gelukkige en vervullende lewe omdat Hy die voorbeeld is van 'n lewe van toewyding aan mense, mededeelsaamheid en liefde. Hy is die toonbeeld van ware humaniteit (kyk Muller 2002). Die boodskap van Jesus was 'n konkrete boodskap van liefde vir die medemens, vrede en geregtigheid in die samelewing. Volgens die nuwe hervorming, op voetspoor van die liberale teologie van vroeër, is hierdie historiese Jesus deur Paulus, en die later christelike kerklike konsilies, toegevou in 'n kleed van mistiek. Dit het gelei tot die belydenis van die opgestane Christus. So 'n naïewe belydenis kan, volgens hierdie beskouing, egter nie

in ′n postmodernistiese tyd aanvaar word nie. Daarom pleit die beweging dat die idees van Jesus Christus as die Here, as die Koning van die koninkryk, as die opgestane Seun van God, as die enigste Hoëpriester van sondaars, en as Voorspraak aan die regterhand van God, ontmitologiseer word. Die kleed van mistiek moet uitgetrek word. Die mense van vandag heg eenvoudig nie meer waarde aan so ′n christologie nie. In ′n tyd van sekularisme is die idee van die historiese Jesus meer toepaslik. So ′n Jesusbeeld het baie te sê vir ′n hermeneutiek van etiek, omdat die konkrete leer van Jesus, naas dié van ander filosowe, aktueel gepositiveer kan word. ′n Deeglike oorsig en beoordeling vanuit ′n gereformeerde perspektief van hierdie beweging word aangebied deur Van Wyk (2003).

Die bedoeling van die ‘nuwe hervorming’ is om dit vir postmodernistiese mense nog moontlik te maak om die christelike etiek aan te hang en te bevorder in ′n sekulariserende samelewing. Die relevansie van die christelike etiek is om mense te leer om soos Jesus ′n hoogstaande morele lewe in gemeenskap met ander te lei. Anders as die voorstanders van die politieke Jesusbeeld is die bedoeling van hierdie beweging nie soseer om die samelewing revolusionêr te transformeer nie, maar om ′n christelike moraliteit daar te stel wat navolgenswaardig is. As sodanig poog die rigting om ′n bruikbare hermeneutiek vir die etiek vir ′n sekulariserende Suid-Afrikaanse gemeenskap aan te bied. Soos Cox al in 1967 gedoen het, sien hierdie rigting dus die antwoord op sekularisme in die sekularisering van die teologie self. Sekularisering van die christelike geloof kan egter nie gesien word as ′n antwoord op sekularisme nie, maar as ′n baie negatiewe gevolg daarvan. Welker (2013:44) beskryf dit as ′n ‘selfbanalisering’ van die christelike geloof. Wanneer die christelike geloof losgemaak word van die grondbeginsels van die godsopenbaring, soos die christelike tradisie dit oor eeue heen geïnterpreteer en gepositiveer het, word die christelike geloof niks meer as ′n ideologie met slegs ′n tydgerigte boodskap nie.

′n Ander beskouing waarin die christologie van die historiese Jesus na vore kom, is in die christologie soos geïnterpreteer deur Van Huysteen (2008). Alhoewel hy nie soos die ‘nuwe hervorming’ radikaal afstand doen van ′n ‘hoë’ christologie nie, bied hy ′n christologie aan wat vanuit die perspektiewe van die paleontologie en die evolusionistiese etiek uitgewerk word. Hy noem dit inderdaad ′n ‘hoë’ christologie, maar by nadere ondersoek blyk dit dat dit eerder ook neig na ′n ander beklemtoning van die belangrikheid van die menslike natuur van Christus, hoewel dit nie dieselfde is as die standpunt hieroor binne die ‘nuwe hervorming’ nie. Hy gaan uit van die standpunt dat die mens se etiese gedrag inderdaad ′n produk is van die menslike evolusie. Hierdie evolusionêre aard ondersteun nie ′n bepaalde morele kode soos byvoorbeeld die christelike moraliteit

nie. Dit mag egter help om te verstaan hoe verskillende kodes ontwikkel het. Vanuit hierdie beskouing probeer hy ′n brug bou tussen die etiek en die christologie deur die christologie van Schleiermacher weer aan die orde stel, veral die konsep van ervaring. Met verwysing na Hector argumenteer hy dat die volmaakte Godservaring en bewustheid van God in Jesus Christus inderdaad beskou kan word as goddelikheid, omdat Christus se godservaring die menslike orgaan is waardeur God se aktiwiteit na die mens kom. Die belangrike saak omtrent Jesus is nie sy godservaring per se nie, maar die feit dat sy bewustheid van God die wyse is waarop God in Jesus beliggaam word. Van Huysteen sê dan dat Schleiermacher aan ons ′n relasionele, nie-essensiële prent van God bied as die uitbeelding van die suiwere aktiwiteit van liefde, van Jesus as die historiese realisering van hierdie liefde en van Jesus se werk as ′n weergawe van die persoon van God.

Volgens Van Huysteen (2008) kan ons Jesus dus sien deur die oë van die geloof sowel as deur die oë van die evolusionêre biologie. So ′n beskouing is in lyn met Darwin se verstaan van die evolusie van moraliteit. Die ontstaan van die christelike morele kode moet dus so verstaan word: Jesus se lewe en prediking het plaasgevind in ′n tyd waar dit groot sosiale impak gehad het. Sy etiek is oorgedra na sy binnekring, die dissipels wat dit as ‘ingroep’ gepropageer het en dit verder na ander oorgedra het. Uiteindelik is hierdie etiek deur baie mense krities uitgebou en aan nuwe interpretasies onderwerp vanuit bepaalde teologiese en etiese hoeke. Op hierdie wyse het ′n bepaalde morele kode ontstaan. Juis hierdie voortgaande kritiese herinterpretasie van die christelike morele kode is uiteindelik die kenmerk van volgehoue navolging van Jesus, en die essensie van wat dit beteken om Hom in geloof te volg. Mense kan Jesus volg, want God se hele wese is beliggaam in Jesus se ervaring en bewustheid van God. Op hierdie wyse hanteer Van Huysteen die christologie in die hermeneutiek van die etiek. Sy christologie kan ook gesien word as ′n poging om ′n brug te bou tussen geloof en wetenskap om so die negatiewe invloed van die sekularisme teen te werk.

Hierdie christologieë van die spiritualistiese Jesus, die politieke Jesus en die historiese Jesus bied bepaalde insigte wat vir die hermeneutiek van etiek belangrik is. Tog blyk dit dat in hierdie beskouings bepaalde leemtes na vore kom, en dit is dat elkeen ′n bepaalde aspek van die christologie beklemtoon wat nie reg laat geskied aan die volle betekenis van Jesus se koms en werk op aarde en daarna nie. Hierdie eensydigheid lei uiteindelik tot ′n skeeftrekking van die christologie en dra elk op ′n eie manier by tot die sekularisering van die samelewing. Hierdie leemte kan oorkom word as die christologie beredeneer word binne die perspektief van die koninkryk van God soos wat die konsep vroeër aan die

orde gestel is. Gesien uit hierdie perspektief kan gepraat word van die transformerende Jesus wat binne die raamwerk van die koninkryk van God beslag gee aan 'n etiek wat lewensomvattend is, en wat die finale toetssteen is van die morele kodes wat mense ontgin uit die natuurreg en uit die geskrewe Woord as die twee buitenste sirkels van die openbaring van God. Hieraan word vervolgens aandag gegee.

Die transformerende Jesus

Die verskillende sieninge van die christologie in Suid-Afrika het min bygedra tot volhoubare verandering van die Suid-Afrikaanse samelewing, en gee daarom nie 'n geloofwaardige hermeneutiek vir 'n christelike etiek in die aangesig van sekularisme nie. Die vraag bly steeds: Wat is werklik die relevansie van Jesus vir die sekulariserende mens van vandag? Volgens die openbaring in die geskrewe Woord was die doel van die koms van Christus om die gebroke en korrupte wêreld volgens God se verlossingsplan radikaal te verander en dit te stuur na die finale vernuwing van die hemel en die aarde met die wederkoms van Christus. Dit is die som van die bybelse christologie. In sy bespreking van die christologie van die Nederlandse teoloog Noordmans, verduidelik Theron (2000:193, 2004:712) dat Jesus nie maar net 'n sosiale hervormer was nie, maar dat Hy die gekruisigde Koning is op die troon van God. Hy bied veel meer as geestelike vervulling soos bely in die christologie van die spiritualistiese Jesus, of sosiale hervorming soos bely in die christologie van die politieke Jesus, of 'n etiese voorbeeld soos bely in die christologie van die historiese Jesus.

In God se verlossingsplan is die lyde, kruisiging, opstanding en hemelvaart van Jesus Christus essensiële elemente wat as sodanig in die evangelies geskrywe is. So ook sy verhouding met die Heilige Gees. Die skrywers van die Nuwe Testament was geïnteresseerd in hierdie Jesus en nie in 'n spirituele, politieke of historiese Jesus nie (Dingemans 2002:69). Met inagneming van die voorbehoude van Theron (2000:193; 2004:712) moet die christologie gesien word binne die raamwerk van God se totale transformerende plan van die hele skepping. Hierdie transformasie sluit die hele gebroke kosmos in, die verdorwe mens, die besoedelde skepping, die onregverdige sosiale sisteme en dit strek uit oor die ganse geskiedenis van alle dinge. Jonker (1977:205) benadruk die transformerende werk van Jesus en die kerk. Hy wys daarop dat juis die ampte van Christus sy betrokkenheid in die gang van die geskiedenis impliseer. Dieselfde gedagte is onlangs weer deur Welker (2013) breedvoerig uitgewerk. Hulle wys daarop dat Jesus Christus se betrokkenheid, kragtens die uitvoering van sy ampte, transformerend van

aard is. As die Christus bevestig Hy sy koningskap oor alle dinge asook sy hoofskap van die kerk. Die formasie van die kerk is self 'n transformerende handeling. As profeet dien Christus die historiese koms van die koninkryk deur die prediking van die evangelie en die transformerende werk van die Heilige Gees. In die lig van die standpunte van Jonker en Welker kan gesê word dat die christologie inherent wys op transformasie – deur Christus en deur die kerk. Dit loop uit op 'n nuwe etiese orde wat ten doel het die herstel van geregtigheid in religieuse en sosiale sin. In die lig hiervan kan in teenstelling met die idees van die spiritualistiese Jesus, die politieke Jesus en die historiese Jesus gepraat word van die transformerende Jesus. So 'n christologie kan ook beskryf word as 'n christologie van die koninkryk van God wat uitmond in 'n koninkryksetiek.

Vroeër is reeds gewys op die belangstelling wat in die Protestantse teologie ontwikkel het ten opsigte van die konsep van die koninkryk van God soos dit in die Ou Testament ontwikkel het, deur Jesus gepreek is en in die res van die Nuwe Testament ontvou word. Hierdie gegewens is ook toepaslik in die bespreking van die christologie. Soos aangedui gaan dit in die koninkryk oor die regering van God drie-enig. Die Ou Testament getuig van die realiteit van die koningskap van God oor die ganse skepping. Die Nuwe Testament verkondig die regering van God soos dit gemanifesteer word in Christus en in die formasie van die kerk deur sy roeping van mense na die kruis (Guthrie 1981:419). Die koninkryk is 'n teenswoordige en toekomstige realiteit (Küng 1992:56; Oberdorfer 2010:233). Die koninkryk is teenwoordig, maar ontwikkel na volkomenheid met die wederkoms van Christus. Sommige van die preke van Jesus wys op die teenswoordige realiteit en ander op die toekomstige, maar albei het dieselfde betekenis vir die bestaan van die mens (Conzelman 1976:114). Binne hierdie raamwerk kan die betekenis van die transformerende Jesus behandel word.

Jesus en die koninkryk

'n Goeie uiteensetting van die wese en reikwydte van die christologie word gebied in die Christushimne in Filippense 2. Die veelkantigheid van die christologie van die Nuwe Testament en die relevansie daarvan vir gelowiges se etiese roeping word in hierdie oudste lied in die Nuwe Testament aan die orde gestel. Hierdie lied beskryf die weg waarlangs die eenheid van die goddelike en menslike natuur van Christus die groot etiese beginsels van die transformerende werk van Jesus konstitueer. Uiteindelik mond die beskrywing uit in die gesindheid wat gelowiges moet openbaar in hulle etiese roeping. Die christologie soos

dit in hierdie gedeelte beskryf word, vorm 'n houdbare en geloofwaardige aanwyser van die binnenste sirkel van die hermeneutiek vir die etiek. Die beginsels wat gemunt word uit die natuurreg en die geskrewe Woord moet getoets kan word aan die christologie van Filippense 2.

Die christologie soos dit in Filippense 2 beskryf word, is gefundeer op die begrip *kenosis.* Nuwe Testamentiese navorsers het verskillende sienings oor die betekenis van die uitdrukking: 'hy het homself verneder'. Hierdie uitdrukking is 'n vertaling van die Griekse woord *kenos*, 'n bekende uitdrukking in beide die Nuwe Testament as in die vroeë gnostiek. Die letterlike betekenis van die konsep is 'om leeggemaak te word' (Oepke 1978:659). 'n Letterlike vertaling sal lui dat Jesus homself leeggemaak het. Die vraag kom egter na vore: Waarvan het Jesus homself leeggemaak of ontledig? Müller (1955:81) argumenteer dat Jesus Christus homself nie kon ontledig van sy goddelike natuur nie, want dit sou beteken dat hy nie meer God sou wees nie. Hierdie argument is belangrik, want as Christus sy goddelike natuur sou afgelê het, sou dit in stryd wees met die getuienis van baie ander dele van die Nuwe Testament. So 'n siening weerspreek die christologie van die Nuwe Testament. Vanuit 'n teologiese perspektief moet hierdie uitdrukking beskou word as 'n metafoor.

Martin (1997:171) ondersteun so 'n gevolgtrekking op taalkundige gronde. In sy uitgebreide ondersoek van hierdie himne in die Nuwe Testament bespreek Martin (1997:194) die verskillende benaderings tot die uiteindelike verduideliking van die konsep. Volgens hom het die werkwoord *kenoun* 'n metaforiese en nie 'n metafisiese betekenis nie. Dit sal daarom verkeerd wees om tot die gevolgtrekking te kom dat Christus sy goddelike natuur vervang het en afgelê het en net sy menslike natuur behou het, en dat hierdie uitdrukking aandui dat die Nuwe Testament van 'n hoë na 'n lae christologie beweeg. Hierdie uitdrukking kan dus nie gebruik word om die idee van 'n lae christologie te regverdig nie. Voorts weerspreek die verse die beskouing van Jesus as slegs 'n historiese persoon wat vir ons 'n goeie voorbeeld nagelaat het. Die werkwoord verbind Filippense 2:6 en 7, en veral die twee parallelle uitdrukkings *morphe theou* [gestalte van God] en *morphen doulou* [gestalte van 'n slaaf]. Dit beteken dat Hy wat van ewigheid af in die ruimte van God bestaan het, daardie verhewe staat afgelê het en die gestalte van 'n mens aangeneem het. Meer nog: Hy het die gestalte van 'n slaaf aangeneem om die verlossingsplan van God deur te voer. Hy het homself ontledig en 'n slaaf geword. Hierdie beskouing is geldig as gelet word op die eksegetiese verbinding tussen verse 7a en b. Van sy verhewe staat het Hy

afgesien om as mens te kom en tussen mense te leef. So vervul Hy sy rol as tweede Adam en as mens waarin die ware menswees gesien kan word (kyk ook Schrenck 1984:193).

Die uitdrukking dat Jesus homself leeggemaak het beteken dat Jesus met behoud van sy goddelike natuur volledig mens geword het (Ridderbos 1969:77). Daar is egter ook nog 'n dieper dimensie in hierdie menswording. Die werkwoord *kenoo* beteken ook dat Hy homself tot beskikking gestel het vir ander (Floor & Viljoen 2002:99). Jesus het dus nie net mens geword nie, maar ook menslik geword. Hy het nie na die aarde gekom in die glorie van 'n wêreldse koning nie, maar as 'n gewone mens (Müller 1955:83). Terwyl sy goddelike natuur behoue gebly het, het Hy 'n gewone mens geword wat onder mense kom woon het om die groot opdrag van die versoening tussen God en die gebroke mens uit te voer. Hy het saam met mense en vir mense gely en Hom beskikbaar gestel vir die sondaars, en genade en liefde bewys aan al die gemarginaliseerdes van die samelewing. Alhoewel Hy nie sy goddelike natuur prysgegee het nie, het Hy sodanig mens geword dat mense Hom kan navolg en, soos Hy, kan identifiseer met alle mense in nood en swaarkry. Hy kan nagevolg word in sy gesindheid van betrokkenheid, liefde en meelewing. Die meelewing is *cum pati,* (*compassion*) (Fedler 2006:178). Daarvan stel Jesus die voorbeeld. Sy gesindheid, gekenmerk deur selfopoffering, moet oorvloei na die gesindheid van christene. Op hierdie manier transformeer Hy mense en deur die getransformeerde mense, transformeer Hy die samelewing. Die transformerende Jesus kan geïdentifiseer word binne die raamwerk van 'n 'hoë' christologie waarin die goddelike natuur van Christus in ere gehou word.

'n Gevolg van sy vernedering is dat Hy die gestalte van 'n dienskneg aangeneem het. Die woord wat hiervoor gebruik word, is *doulos* [slaaf]. Soos in die Hebreeuse geskrifte word die idee van 'n dienskneg hier gebruik om die verhouding tussen God en sy volk aan te dui. Die metafore word ook gevind in Romeine 1:1 en 1 Petrus 2:16. Die slawe was voltyds in diens van hulle heer en hulle vryheid was beperk tot die willekeur van die eienaars. Wat is die dieper betekenis hiervan binne die raamwerk van die christologie van die transformerende Jesus? Eerstens kan gesê word dat Jesus Christus die voorbeeld word van die gelowiges se verhouding tot God. Alle aktiwiteite van gelowiges moet deur hierdie verhouding gekenmerk word. Gelowiges moet soos Christus diensknegte wees van God volgens die vrymag van God oor hulle lewens. In hulle etiese handeling moet christene voorbeelde wees van die diens wat Christus aan God toegewy het. Die diens aan God is dus veel meer as aanbidding en die spirituele ervarings. Die christelike lewe is meer as liturgiese vorme. Hierdie diens behels 'n lewe in diens van God deur byvoorbeeld

waarheid, vrede, geregtigheid, versoening en liefde te bevorder. Bonhoeffer (1995:61) sê dat die ware diensknegte van God diegene is wat gewillig is om te stry vir 'n goeie saak, want dit is wat ware diens aan God inhou. Christus het ook die dienskneg van mense geword soos dit duidelik blyk uit die verhaal van Johannes 13:12–17, waar vertel word hoe Hy die voete van sy dissipels gewas het. Hy sê dan:

> As Ek wat julle Here en Leermeester is, dan julle voete gewas het, behoort julle ook mekaar se voete te was. Ek het vir julle 'n voorbeeld gestel, en soos Ek vir julle gedoen het, moet julle ook doen.

Die etiese implikasies van die dienskneg gestalte van Christus is oorvloedig. Sy dade as dienskneg van God impliseer dat alle gelowiges as medediensknegte van God ander moet hanteer soos Christus hulle hanteer. Hulle moet sy opregtheid, liefde en medelyde navolg in hulle getuienis en optrede teen onregverdige sosiale strukture en in hulle bevordering van vrede, geregtigheid en die goeie verhoudinge tussen alle mense. Christus was die dienskneg wat gedien het en nie die soldaat wat met mag en rewolusie verandering wou bewerkstellig nie. Daarom moet christene vredemakers wees.

Die beskrywing van Jesus se nederigheid in Filippense 2:7 en die betekenis daarvan vir gelowiges hang nou hiermee saam. Sy vernedering lê daarin dat Hy mens geword het en onder mense kom woon het. Hierdie daad was nodig om die versoening met God te bewerkstellig. Hy het die ware Middelaar geword en die volle som betaal vir die regverdiging van die mensheid. Wat beteken die vernedering van Christus in 'n etiese sin? 'n Mens kan tot die slotsom kom dat soos Jesus homself verneder het, christene ook bereid moet wees om onreg te lei, om die minste te wees en om bereid te wees om opofferings te maak vir dit wat reg en moreel hoogstaande is. As navolgers van die transformerende Jesus moet christene bereid wees om hulle eie vooroordele, posisies en – selfs as dit nodig is – besittings neer te lê wanneer dit in belang is van geregtigheid en versoening. Op alle terreine van die sosiale etiek moet die beginsel van nederige diens volgens die model van Christus die karaktertrek van die morele handelinge van gelowiges wees.

Filippense 2:8 betrek, in die beskrywing van die christologie, ook 'n ander beginsel in die optrede van Jesus wat as voorbeeld aan gelowiges voorgehou word. Dit is sy gehoorsaamheid tot die dood toe. Hy was gehoorsaam aan God dwarsdeur sy lewe tot aan die kruis, en hiermee het Hy aan gelowiges ook die voorbeeld van totale gehoorsaamheid aan God gestel. Die indikatief van sy soenoffer aan die kruis en sy opstanding lei tot die imperatief vir die versoenende handelinge van gelowiges (Ridderbos 1971:280).

Deur sy versoening maak Hy verandering van alle verhoudinge moontlik, en gelowiges moet daardie verandering in hulle verhouding tot God, tot mekaar, tot alle mense en tot die skepping, realiseer. Die gehoorsaamheid van die transformerende Jesus is die diepste eienskap van die transformerende getuienis en dade van gelowiges. Hierdie gehoorsaamheid moet nie gereduseer word tot blote hedonisme en pragmatisme nie.[3]

In hierdie gehoorsaamheid staan die Tien Gebooie, soos dit deur die transformerende Jesus sy volle betekenis ontvang het, sentraal. Later sal hierop teruggekom word, maar nou reeds kan gesê word dat die wet van God die koersaanduiding gee aan die gelowige se gehoorsame toewyding en diens. Alhoewel die Tien Gebooie nie resepte bied vir die oplossing van alle morele probleme nie, gee dit tog die kern deur van christelike morele beginsels soos in Christus beliggaam. Hieraan kan die morele kennis uit die natuurreg en die morele kennis uit die geskrewe Woord getoets word. Die diepste sin van die hermeneutiek van die etiek lê dus in Christus se samevatting van die wet van God in die groot gebod. Aan die liefde word alle morele handelinge getoets. 'n 'Hoë' christologie waarin die lyde, sterwe, opstanding en ewige koningskap van God sentraal staan gee ruimte vir die toepassing van 'n koninkryksetiek omdat dit verder skyn as die horisonne van die geskiedenis – ook op die sekulariserende samelewing van vandag.

Jesus en die kerk

Die allesoorheersende heerskappy van God as 'n teenwoordige realiteit vind konkrete uitdrukking in die koms en werk van Jesus Christus soos dit, onder andere, beskryf word in die himne van Filippense 2. Christus het opgestaan teen die versoekings van die bose en, anders as die eerste Adam, het Hy dit oorwin. Hy het die heerskappy van God uitgedruk in sy eie heerskappy oor siekte, dood en die kragte van die natuur. Hy het die magte om hom getransformeer. Hy het ook die grondplan van die transformasie van die samelewing neergelê in die bergrede as die *magna charta* van die koninkryk van God. Deur sy bediening het mense getransformeer en Hom begin volg. Hierdie getransformeerde mense is die eerste tekens van die koninkryk as 'n teenswoordige realiteit. So het 'n nuwe gemeenskap in die wêreld vorm aangeneem, naamlik die kerk. Daarom kan die kerk, naas Christus, as die eerste teken van die koninkryk ook beskou word as 'n verdere teken van die koninkryk (Heyns 1977:23).

3.Die betekenis van die gesindheid van Christus vir die gesindheid van christene soos dit prakties en konkreet toegepas kan word in makro sosiaal-etiese vraagstukke van Suid-Afrika vandag deur die outeur uitgewerk in 'n publikasie van 2007 (kyk Vorster 2007).

Die verhouding tussen die transformerende werk van Christus en die formasie van die kerk is belangrik vir die verstaan van die transformerende werk van die kerk in 'n sekulariserende samelewing. Die etiese rol van die kerk word in 'n volgende hoofstuk meer breedvoerig bespreek. In hierdie stadium word eers volstaan met die volgende algemene stellings: Die kerk bestaan uit getransformeerde mense uit alle volke, tale en nasies. Hierdie universele kerk word sigbaar in plaaslike kerke soos byvoorbeeld: Jerusalem, Antiochië en Efese. Die plaaslike kerk het al die eienskappe van die universele kerk. Dit het ook dieselfde verantwoordelikhede, naamlik om die heerskappy van God in Christus, en alles wat dit behels soos liefde, hoop, vrede en vreugde te vergestalt en te proklameer. Die kerk is dus naas 'n teken van die koninkryk ook 'n speerpunt van die koninkryk deur die transformerende werk van Jesus Christus voort te sit. Die kerke in die wêreld moet dus die heerskappy van God, uitdruk, openbaar en promoveer volgens die *magna charta* van die koninkryk soos Jesus dit verduidelik in die bergrede. Die transformerende werk van Jesus moet voortgesit word in die transformerende werk van kerke en van elke individuele gelowige. Om hierdie rede en vir hierdie doeleindes is die Heilige Gees op Pinkster uitgestort om die gelowiges en die kerke toe te rus en te begelei op die pad van transformasie van die gebroke samelewing. Die transformerende werk van Christus roep die transformerende werk van die kerke en gelowiges op binne die groot raamwerk van die teenswoordige en toekomstige realiteit van die koninkryk.

Die verstaan van die verhouding van die kerk en die koninkryk is noodsaaklik vir die verstaan van beide. Die koninkryk gaan oor die instelling, erkenning en uiteindelike oorwinning van die heerskappy van God deur middel van die offer en versoening van Christus. Die kerk – elke kerk – is die sigbare teken van die heerskappy en ook die herout daarvan. Diens tipeer dus die essensie van kerkwees. Kerke en individuele gelowiges is ten diepste diensknegte van die Koning van die koninkryk en hierdie diens is gerig op die transformasie van die gebroke lewe volgens die model van Christus. Vir hierdie diens het Bonhoeffer (1995:61) die oë van christene oopgemaak in die stryd van die 'belydende kerk' in Duitsland tydens die Tweede Wêreldoorlog. Stackhouse (1995:26) beskou diens ook as die grondslag van alle morele handelinge. Die koninkryk beteken verandering en hierdie verandering roep die burgers van die koninkryk op tot diens wat gerig is op die verandering van die gebroke wêreld.

Soos die transformerende Jesus bied die transformerende kerk 'n besondere antwoord op die sekularisme van ons tyd. Hierdie christologie en die ekklesiologie wat daaruit voortvloei, toon aan dat die christelike etiek as koninkryksetiek relevant is en moet wees

omdat dit ′n moraliteit daarstel wat die problematiek van die huidige sekulariserende samelewing aktueel kan aanspreek.

Gevolgtrekking

′n Hoë christologie soos uitgedruk in die christologie van die transformerende Jesus van die koninkryk, vorm ′n geloofwaardige sluitsteen vir die hermeneutiek van christelike etiek. Die kern van hierdie christologie is dat God geken en gedien kan word in en deur Jesus Christus. Die morele kennis wat mense op grond van die natuurreg ontgin uit die menslike rede en wat getoets moet word aan die Woordopenbaring, kan nie indruis teen die etiese insigte van die transformerende Jesus van die koninkryk nie. Hierdie etiese insigte is die lakmoestoets van christelik etiese handeling in ′n tyd van groeiende sekularisme.

Die christologieë van die spiritualistiese Jesus, die politieke Jesus en die historiese Jesus het almal elemente van waarheid en relevansie. Maar elkeen verskraal die christologie en die etiese insigte wat daaruit voortvloei op ′n eie manier. Die christologie van die spiritualistiese Jesus beklee Jesus in die kleed van mistiek en bied nie ′n etiek wat die gebroke samelewing aktueel en relevant aanspreek nie. Die christologie van die politieke Jesus open wel die oog vir die noodsaak van sosiale betrokkendheid deur christene, maar ontwortel die christologie en maak die christelike etiek maar net nog een van die vele etiese sisteme wat slegs in tye van sosiale onreg van toepassing is. So ′n devaluasie van die christelike etiek verskraal die reikwydte van die morele handeling waartoe gelowiges en kerke geroep word en waarmee hulle ′n transformerende rol in die hele omvang van die baie morele vraagstukke kan speel. Eweneens verarm die christologie van die historiese Jesus die christelike etiek omdat etiek beperk word tot slegs dit wat Jesus gedoen en geleer het, en omdat die etiese insigte van die res van die Skrif, veral die insigte wat deur die openbaringslyne van die hele Skrif blootgelê word, geïgnoreer word. Hierdie christologieë bied nie ′n geloofwaardige en volhoubare hermeneutiek vir die etiek nie. Daarom kan dit die sekulariserende gemeenskap nie effektief aanspreek nie.

Daarenteen bied die christologie van die transformerende Jesus binne die perspektief van die leer van die teenswoordige en toekomstige realiteit van die koninkryk, ′n hermeneutiek vir ′n christelike etiek waarin Jesus nie beklee word in die kleed van mistiek of beperk word tot sosiale onreg of tot die beginsels van sy leer en lewe nie, maar waarin die volle Skrifopenbaring soos vervul in Christus, die kern van christelike etiese

handeling vorm. So 'n hermeneutiek het die vermoë en die moontlikheid om 'n etiek as koninkryksetiek uit te werk waardeur die huidige sekulariserende samelewing effektief aangespreek kan word.

Die etiese kennis wat God aan mense gee word geopenbaar in die boek van die natuur, uitgespel in die geskrewe Woord en getoets aan die openbaring in die mensgeworde Woord, Jesus Christus. Hierdie kennis word saamgevat in die wet van God. Die volgende hoofstuk word daarom gewy aan die reikwydte wat die Tien Gebooie vir 'n christelike etiek bied soos dit van toepassing gemaak kan word op die morele problematiek van die teenswoordige sekulariserende samelewing.

Hoofstuk 6

Saamgevat in die wet

Waarop kom christelike etiek as 'n koninkryksetiek alles neer?

Uiteindelik vloei die christelike moraliteit saam in die Tien Gebooie soos dit sy volle betekenis in Christus kry, en in die Nuwe Testament opgesom, uitgebrei en verklaar word. Daarin is die morele beginsels wat uit die natuurreg deur die rede geëien kan word, wat in die geskrewe Woord verduidelik word en aan die christologie van die transformerende Jesus getoets kan word, kort en kragtig saamgevat.[4] Die Tien Gebooie, of te wel die wet van God, moet binne die breë verband van die konsentriese sirkels van die hermeneutiek van die etiek gelees en verstaan word. So 'n verstaan van die wet word vereis deur die sinekdogetiese karakter van die wet. Die sinekdogetiese karakter van die wet verwys na die wye bedoeling van elke gebod ten spyte van die gebruik van 'n sin of enkele sinsnedes om 'n saak aan die orde te stel (De Bruyn 1992:19; kyk ook Douma 1996:12). Die vyfde gebod byvoorbeeld handel oor doodslag, maar in die lig van die breë verband van die wet handel die gebod ook oor haat, wraak, skending van lewe en woede.

4.Die skrywer het met die 450-jarige herdenking van die ontstaan van die Heidelbergse Kategismus 'n wetenskaplike artikel gepubliseer oor die etiek van die Heidelbergse Kategismus (kyk Vorster 2013). Daardie artikel is in die lig van nuwere gegewens verwerk, die argument is verder geneem en toegepas op die saak wat hier ter sprake is, naamlik die rol en betekenis van die Tien Gebooie as die saamtrekpunt van christelike koninkryksetiek binne die raamwerk van die hermeneutiek van die christelike etiek wat in die vorige hoofstukke aan die orde gestel is.

So gesien bestryk die wet die hele lewe en is van betekenis vir die samelewing in totaliteit. Koninkryksetiek is die toepassing van die wet van God as ingeskape wet en as geskrewe wet in die volle spektrum van die lewe. Hierop sal gewys word in die behandeling van elke gebod.

So is die wet in die reformatoriese tradisie hanteer. Die reformasie wat Calvyn en sy volgelinge in die sestiende eeu en daarna teweeg gebring het, het nie net diepgaande en ingrypende veranderinge in die teologie ingelui nie, maar het ook, as gevolg van die sinekdogetiese toepassing van die wet, gelei tot verreikende ontwikkelinge in die samelewings waar dit posgevat het. Verskeie navorsers van die reformasie van Calvyn toon aan dat geen maatskaplike terrein (bv. die politiek, ekonomie of die regte) onaangetas gelaat is deur die maatskappykritiese perspektiewe wat hulle navolgers op grond van hulle teologiese en etiese insigte die wêreld ingestuur het nie. Benewens die klassieke werke van Bohatec (1934, 1962), McNeil (1965) en Leith (1989) in hierdie verband, kan ook gewys word op die onlangse werk van Witte (2007:81). Hy toon aan dat die sosiale denke van Calvyn, soos dit gefundeer is in sy siening van die wet van God en soos dit verder uitgebou is deur Beza, Althusius, Milton en andere, demokrasie bevorder het en selfs moderne konstitusionele denke ten grondslag lê. Die reformasie van Calvyn het die monargie en die idee van 'n kerkstaat deurbreek, en die fundamentele regte van mense saam met die verantwoordelikheid van die burgerlike owerhede deeglik in die moderne staatkundige denke aan die orde gestel. Die gereformeerde konfessies adem hierdie gees en op voetspoor van die Heidelbergse Kategismus word die wet volgens die sinekdogetiese karakter van die wet geïnterpreteer en toegepas.

In hulle ondersoek in hierdie verband wys Grabill (2006:98) en VanDrunen (2010:67) op die ingrypende invloed van Calvyn se siening van die natuurreg op die uiteindelike verklaring van die wet binne hierdie tradisie. Soos vroeër aangedui is verdere sistematiese uiteensettings van sy idee van die *lex naturae* verskaf deur van sy volgelinge soos Vermigli, Zanchi, Turretin en Althusius (Grabill 2006:15; Witte 2007:143). Die konsep *ius naturalis* of *lex naturae,* tesame met sy sienings oor beginsels van algemene genade, die leer oor die voorsienigheid van God en die regte van individue en die sinekdogetiese betekenis van die wet, vorm die grondslag van die reformasie van Calvyn se verstaan van die burgerlike regering en wat daarmee saamhang soos sosiale etiek en burgerlike geregtigheid. Turretin (1997:Institutes 1.3.4) het veral hiertoe bygedra. Uiteindelik het die idees ook uitgeloop op die Romeins-Hollandse reg van Grotius. Die reformasie van Calvyn was dus beide 'n

teologiese en sosiale reformasie, juis omdat sy sosiale denke gerus het op die natuurreg, die Skrif en die sinekdogetiese verklaring van die wet.

Christelike etiek wat die godsopenbaring in die boek van die natuur, die geskrewe Woord en die mensgeworde Woord as basis van etiese normering aanvaar, word gewoonlik aangedui as 'n deontologiese etiek (Geisler 2010:17). Deontologie word in die filosofiese etiek beskryf as 'n etiese teorie wat uitgaan van die standpunt dat etiese handeling 'n etiek is wat op voorafopgelegde pligte gebaseer is (McNaughton & Rawling 2010:32). Wanneer die *gebod* en *verbod* van elke gebod van die wet onder die vergrootglas geplaas word, kan die etiese perspektiewe van die wet as 'n deontologiese etiek getipeer word. Die christelike morele handeling gaan uit van die pligte wat die wet oplê. Maar dit is ook meer as koue pligvervulling.

Die opdrag tot pligvervulling rus op God se verlossingshandelinge. By die aankondiging van die wet in Eksodus 20:1 wys God eers daarop dat Hy die volk verlos het uit die slawerny van Egipte. Daar is eers verlossing en dan die opdrag tot pligsvervulling uit gehoorsaamheid en dankbaarheid. Etiese pligsvervulling vloei voort uit die verlossing. Die wyse waarop Jesus aan die wet sy volle betekenis gee in die bergrede en sy samevatting van die wet in Matteus 22:34–40, bring ook hierdie perspektief na vore en dit behoort in die beredenering van die christelike etiese teorie in ag geneem te word. Op die vraag wat die groot gebod van die wet is antwoord Jesus in Matteus 22:37–40, dat dit in die wet gaan om liefde tot God en liefde tot die naaste. Die liefde is die vervulling van die wet. Liefde word die kenmerk van die gelowige se nuwe gesindheid. Ook die briewe van die apostels wat handel oor die ontvouing van God se koninkryk en die betekenis daarvan in al die fasette van die lewe stel die vervulling van die wet as dankbare antwoord op die verlossingdaad van God in Christus. Telkens herinner die apostels hulle lesers daaraan dat die gebooie van God inherent die gebod van liefde is.

Hierdie liefde is selfopofferende oorgawe aan God en diensvaardigheid aan die naaste. Die oorgawe aan God en diensvaardigheid aan die naaste impliseer 'n besondere liefde vir, en toewyding aan die beginsels wat die wet stel. Die uitvoering van die wet as vrug van die vernuwing in Christus, gee aan die tipering van die christelike etiek 'n fyner nuanse. Daar kan in die lig van die verhouding, verlossing tot dankbaarheid geoordeel word dat christelike etiek benewens 'n deontologiese etiek dus ook 'n karakteretiek is. In die filosofiese etiek word 'n karakteretiek beskou as 'n etiek wat uitvloei uit die morele agent se gesindheid wat deur bepaalde deugde onderlê word (Hursthouse 2010:45). Die verloste streef as vrug van die verlossing na die uitlewing van die gesindheid van Christus

(Fil 2:5). Verlostes het 'n nuwe gesindheid en hierdie gesindheid word deur Ridderbos (1971:279) getipeer as die nuwe gehoorsaamheid. Vanuit die nuwe verhouding met God, met 'n nuwe gesindheid gegrond op 'n nuwe gehoorsaamheid, benader kinders van die Here die wet as reël van hulle dankbaarheidslewe. Daarom kan die christelike etiek soos dit voortvloei uit die wet ook as 'n karakteretiek omskryf word. Christelike etiek is dus deontologiese etiek wat voortvloei uit die nuwe gehoorsaamheid (karakter) van die gelowige.

Die etiek van die wet kan in die lig van die bogenoemde twee teorieë geïdentifiseer word as 'n etiek van liefde. Maar wat beteken hierdie liefde in 'n konkrete sin? Binne die raamwerk van die selfopofferende liefde aan God en diensvaardigheid aan die naaste, vind die liefde wat gelowiges behoort te openbaar gestalte in 'n gesindheid van toewyding. Die wet roep gelowiges op om hulle toe te wy aan God en aan die naaste op al die terreine wat die wet in sy sinekdogetiese karakter van die wet blootlê. Die gehoorsame toewyding kan dus beskryf word as die ruggraat van die christen se etiese handeling in 'n sekulariserende wêreld. In die lig van hierdie uitgangspunt word vervolgens aandag gegee aan die indeling van die wet en daarna aan die verklaring van die uitvoering van die wet as christelik etiese handelinge. Daar word spesifiek gefokus op die sosiaal-etiese implikasies van die wet om sodoende die kontemporêre relevansie van die christelike etiek aan te dui.

Die indeling van die wet

Die karakter en gees van die etiek van liefde wat gestalte moet vind in gelowiges se toewyding, word omskryf in vraag en antwoord 93 van die Heidelbergse Kategismus wat handel oor die indeling van die wet (Heidelbergse Kategismus 2003:61). Volgens hierdie verklaring word die wet ingedeel in 'twee tafels', naamlik die eerste vier gebooie en die laaste ses gebooie. Die eerste vier handel oor die gelowiges se gedrag teenoor God en toewyding aan Hom, en die laaste ses oor die gelowiges se gedrag teenoor hulle naaste en toewyding aan hulle en aan die skepping. Hierdie indeling word gegrond op Deuteronomium 4:13; 10:3; Eksodus 34:28; en Matteus 22:37–40. Die Heidelbergse Kategismus se verwysing na die uitspraak van Jesus is belangrik. Soos reeds gesê is die groot gebod volgens Jesus die liefde tot God en die naaste en hierin word Hy nagevolg deur verskeie uitsprake in die Nuwe Testament soos Romeine 13:8 en 1 Johannes. Uit hierdie verwysing word dit duidelik dat die outeurs van die Heidelbergse Kategismus nie 'n kunsmatige tweedeling van die wet in die oog gehad het nie, maar wou wys op die liefde as die vervulling van die wet en die betekenis daarvan in die etiese handeling van gelowiges in alle omstandighede.

Die liefde is die goue draad wat deur die hele wet loop en wat gestalte moet vind in die gelowiges se toewyding aan God, hulle naaste en die skepping.

Voorts word die wet in hierdie gereformeerde belydenisskrif beskryf as die kenbron van die mens se ellende, die tugmeester tot Christus en die reël van gelowiges se dankbaarheidslewe. Die Heidelbergse Kategismus plaas egter juis die behandeling van die betekenis van die wet in die deel wat handel oor die dankbaarheidslewe van gelowiges as vrug van hulle verlossing. So word die klem laat val op die liefde as motivering en leidinggewende prinsipe in die uitvoering van die wet. Die wet het nie die karakter van 'n veroordelende en 'n vergeldende gesindheid van God teenoor die mens nie, maar van 'n appellerende oproep om te lewe soos nuwe mense wat deur Christus vrygemaak is van die vloek van die wet (Ridderbos 1971:307). Die opdrag aan die gelowiges tot 'n etiek van liefde en toewyding in al sy verhoudinge word dus deur die liefdesgebod gemotiveer. Die gedrag van gelowiges moet gemotiveer word deur die liefde wat saam met die geloof die groot opdrag, maar ook die gawe van God aan die mens is. Hoewel die gebooie in die tweede en derde gebod verwys na die straf van God wanneer die gebooie oortree word, is straf en vergelding nie die hoofmotief vir die uitvoering van die wet nie. Hierdie hoofmotief is die liefde wat die gees en karakter van die etiek van liefde omskryf.

Die uitvoering van die wet

Die etiek van liefde wat in die gebooie aan die orde gestel word, word duidelik namate die gebooie een vir een kortliks verklaar word. Soos die geval is met die sinekdogetiese karakter van die wet, moet die verklarings ook gelees word as oproepe aan die volk van God om in die volle lewe met al sy komplekse verhoudinge, liefde teenoor God en die naaste te betoon deur hulle toewyding aan die beginsels van die koninkryk. Hierdie appellerende oproepe tot 'n etiek van liefde en toewyding word vervolgens uitgelig in die behandeling van die verklaring van die elke gebod. Telkens word gewys op die sake waaraan gelowiges hulle lewens moet toewy ter bevordering van die etiek van die koninkryk. Daar word ook toegespits op die aktuele vraagstukke van die tyd waarin die sekulariserende samelewing rigtinggewende antwoorde soek.

Toewyding aan die verbondsgemeenskap

Die eerste gebod behandel die ware godsdiens. Ware godsdiens beteken regte verhoudinge. Die regte verhoudinge is die essensie van die bybelse idee van die verbond en

van die versoeningswerk van Christus. Met die instelling van die verbond en die gereelde hernuwing daarvan deur God word die voorbeeld gegee van wat regte verhoudinge behels. Die verhouding met God staan hierin sentraal, maar deur die verhouding met God leef die kinders van God ook in besondere verhoudinge met hulle naaste en met God se skepping. Gelowiges leef nie in 'n 'vertikale' verhouding met God en 'n 'horisontale' verhouding met die naaste en die skepping nie, maar in 'n meerdimensionele 'driehoeksverhouding' waarin verhoudinge ineengevleg is. Hierdie ineengevlegte 'driehoeksverhouding' kan ook die verbondsgemeenskap genoem word (Vriezen 1966:191). Die bedoeling van die eerste gebod is om mense op te roep om God alleen te dien en te eer, en in die regte verhouding tot Hom te leef. Op hierdie wyse handhaaf gelowiges die verbondsgemeenskap wat as 'n vrye genadegawe van God aan mense gegee word. Wanneer God nie gedien word nie, kan daar geen sprake wees van verbondsgemeenskap en 'n gepaardgaande koninkryksetiek nie. Die teendeel is ook waar: Wanneer die verbondsgemeenskap deur verbrokkeling, om watter rede ookal, versteur word, word die eer van God in gedrang gebring. Dan is daar sprake van verbondsbreuk en sonde. Hierdie verbondsbreuk kom aan die lig wanneer gelet word op die christelike leer oor die gevolge van sonde en sondevergifnis. Sonde skend verbondsgemeenskap. Wanneer God sonde vergewe en sy kinders vergewe hulle naaste, word die verbondsgemeenskap waaroor dit gaan in die eerste gebod, herstel. Waar sonde verbondsgemeenskap skend, herstel vergiffenis as die konkretisering van versoening die verbondsgemeenskap (Hauerwas 1983:39; Jones 1995:59). Die implikasie van die eerste gebod is dus om verbondsgemeenskap te koester deur alles, wat dit kan versteur, teen te werk en waar dit verbrokkel het, deur versoening van vergiffenis te herstel.

In hierdie verband kan twee sake in die ondersoek na die betekenis van die gebod aan die orde gestel word, naamlik die vermyding van alle afgodery en die lewensindiensstelling aan God. Afgodery vind plaas wanneer mense die verbondsgemeenskap skend, met ander woorde wanneer hulle enigiets in die geskape werklikheid sentraal in hulle lewens stel en hulle lewens daardeur in beslag laat neem. Hierdie afgodery kan volgens die Skrif bestaan uit aanbidding van afgode, towery, waarsêery, bygeloof en aanbidding van heiliges, maar weens die sinekdogetiese karakter van hierdie gebod, gaan dit verder om alles wat die mens verabsoluteer tot lewensbepalende beginsels en waardeur die verbondsgemeenskap versteur word.

In hierdie verband kom die mens se neiging tot die vorming van lewensbepalende ideologieë in die gesigsveld. Afgodery of verbondsbreuk dui dus ook op idees en stelsels

waaraan mense hulle lewens wy en waarvan hulle hul heil en sekerheid verwag. Afgodery begin wanneer mense die insigte wat die natuurreg bied verabsoluteer, losmaak van God en aanwend vir 'n selfverheerlikte lewenswyse. So gesien is afgodery die teelaarde vir ideologieë en is dit belangrik om in hierdie verband die mens se neiging tot ideologievorming aan te spreek. Bonhoeffer (1995:77) het gelowiges se oë oopgemaak vir die vernietigende en dehumaniserende werking van ideologiese verknogtheid. In die verlede het verskeie sulke ideologieë die lewens van miljoene mense bepaal en verwoes, en as bewys van hierdie stelling kan slegs na die moderne geskiedenis verwys word. Die groot ideologieë van die twintigste eeu, soos nasionaal-sosialisme, kommunisme en fascisme in sy verskillende vorme, kan genoem word. Hoewel direkte aanbidding van beelde en natuurverskynsels in die modernistiese samelewings afgeneem het, is die verknogtheid aan ideologieë en wat daaruit voortvloei 'n kenmerk van die hedendaagse mens se afgodiese lewenswyse. Materialisme en kapitalisme met die gepaardgaande eksploitasie van armes, wedywering en uitbuiting van die natuurlike hulpbronne is 'n sprekende moderne voorbeeld hiervan (Küng 1997:160; Broswimmer 2002:109). Liefde vir verbondsgemeenskap vrywaar gelowiges van die verabsolutering van sekulêre idees, die primaat van die wetenskap, hedonisme en die soeke na sekerheid in 'n humanistiese lewens- en wêreldbeskouing. Op hierdie wyse word gelowiges opgeroep om stelling in te neem teen die verslawende magte van die tyd en om vanuit die verbondsgemeenskap met God sosiaal-eties te handel.

Toewyding aan die verbondsgemeenskap is die kern van christelik etiese handeling. Met verbondsgemeenskap definieer gelowiges hulle vertrekpunte en lewensrigting. Hulle konstateer daarmee hulle gehoorsaamheid aan God as Koning en die bepalende rol van sy heerskappy in hulle lewens. Hulle verbind hulle daarmee tot 'n egte koninkryksetiek. Hulle kondig daarmee hulle bevryding van alle lewensverknegtende magte en idees aan, en stel hulle lewens in diens van God, die naaste en die skepping. Onderliggend aan 'n deontologiese en karakteretiek as antwoord op die lewenswyse wat in die sekulariserende samelewing as ideaal voorgehou word, lê die handhawing van die verbondsgemeenskap en die gehoorsame toewyding daaraan. Verbondsgemeenskap is die lanseerbasis van christelike etiese handeling in die samelewing en moet ten alle tye gekoester word. In hierdie opsig is die rol van prediking, liturgie en gereelde aanbidding belangrik want uit die erediens op Sondag word gelowiges die wêreld ingestuur om lig te bring in 'n samelewing wat mank gaan aan baie sosiale ongeregtigheid en gebrokenheid. Sonder die verbondsgemeenskap is christelike etiek as 'n doeltreffende koninkryksetiek nie moontlik nie.

Toewyding aan die Woordbediening

Op die oog af blyk dit dat die verklaring wat die Heidelbergse Kategismus aan die tweede gebod heg, slegs oor die verbod op beeldediens gaan. Hiermee saam is beeldediens wat in die tyd van die Reformasie in die Rooms-Katolieke Kerk bestaan het, inderdaad ook aangespreek. God mag nie afgebeeld word nie en afbeeldinge van Hom en ander beelde mag nie aanbid word nie. Beelde moet ook nie gebruik word om die 'leke' te leer nie. God moet op die regte manier vereer word soos Hy beveel in sy Woord en dit is dat sy kinders geleer word deur die lewende verkondiging van die Woord (Heidelbergse Kategismus 2003:62). Wat is die essensie van hierdie verklaring?

Hoewel die verbod op beeldediens belangrik is, is dit nie die kern van die tweede gebod nie. Die vertrekpunt van die tweede gebod is die belangrikheid van die kennis van die Godsopenbaring en gelowige gehoorsaamheid aan die eise daarvan as grondslag en rigting van die gelowige se bestaan. Daarom is die belydenis van die noodsaak van die kennis van God die teologiese vertrekpunt van die reformasie van Calvyn ([1559] 1984:I:1:1:4; Nederlandse Geloofsbelydenis 2003:5). Soos reeds vroeër aangedui, word God geken deur die skepping, onderhouding en regering van die wêreld, en deur sy heilige en Goddelike Woord en deur die mensgeworde Woord, Christus. Die geskrewe Woord openbaar dat God beter en in meer besonderhede deur die mensgeworde Woord, Jesus Christus, geken word. Waters (2010:5) noem die mensgeworde Woord die dieptepunt van die christelike moraliteit. God word dus geken deur die openbaring in die natuur, die geskrewe Woord en die mensgeworde Woord. Die verklaring van hierdie gebod spreek die belangrikheid van die geskrewe Woord aan. Daarin word die openbaring in die natuur immers duideliker gemaak (Calvyn [1559] 1984:I:6:1:26). Verder verkondig die geskrewe Woord die noodsaak van die mensgeworde Woord vir die redding van die wêreld en die betekenis daarvan vir moraliteit.

Die essensie van die tweede gebod lê dus in die uitspraak dat God sy kinders deur die 'lewende verkondiging van die Woord' wil onderrig. Die gebod gaan om toewyding aan die Woordbediening. Hiermee word ten diepste 'n belangrike fundering vir christelike morele handelinge gelê. Uiteindelik bied die geskrewe Woord die beginsels vir die etiek en is dit ook die toetssteen van alle etiese kodes en handelinge. Sonder die lewende verkondiging van die Woord kan daar nie 'n dinamiese soeke en toepassing van christelike etiek wees nie. Toewyding aan die Woordbediening bly ten alle tye en omstandighede aktueel. Die christelike etiek rus enersyds op die vaste fondament van

die lewende verkondiging van die Woord. Daarom draai die gereformeerde erediens en godsdiens om Woordbediening.

Die Skrif gebruik verskillende terme om die aard van Woordbediening te omskryf. Elke term wys op 'n aspek van Woordbediening. Hiervolgens het Woordbediening 'n kerugmatiese, 'n evangeliese en 'n getuieniskarakter, asook 'n leeraspek, en 'n profetiese, vertroostende en vermanende element. Die bogenoemde terme wat die Bybel gebruik om amptelike Woordbediening te beskryf staan nie los van mekaar, onafhanklik of teenoor mekaar nie. Die begrippe dui ook nie op soorte preke wat in verskillende tye gepreek is, soos Dingemans (1991:40) beweer nie. Hierdie terme belig die veelkantigheid van die preek. Elke preek bevat elemente van elkeen van hierdie kernwoorde. Uit die woorde waarmee Woordbediening in die Nuwe Testament beskryf word, blyk dit dat die vertikale dimensie sentraal staan. Woordbediening is die sprake van God wat Hy deur middel van die prediker proklameer, wat in Christus die goeie tyding bring, wat die inhoud bepaal, wat deur sy Gees leer en onderrig en wat op grond van sy reddende genade mense vertroos en vermaan (Bieritz 1990:65).

In die proses staan die mens egter nie neutraal nie. Al die uitdrukkings wat vir Woordbediening gebruik word impliseer 'n appèl. Mense word gekonfronteer met die genadige toesegging van die heil in Christus en hulle moet daarop antwoord. Die Woordbediening moet sny tussen reg en verkeerd en kan die mens nie onaangeraak laat nie. Alles moet saamvloei in die oproep tot geloof, bekering en morele handelinge. Die terme omskryf dus die onveranderlike in Woordbediening en die feit dat Woordbediening rus op geloof (Böhren 1974:49). Hierdie woorde druk die onveranderlike prinsipiële karakter van Woordbediening uit. Indien daar van die beginsels afgewyk word, is Woordbediening nie meer Woordbediening in die bybelse sin van die woord nie. Wat in die sekulariserende gemeenskap nodig is, is toewyding aan Woordbediening waarin bogenoemde terme tot hulle volle reg kom. Wanneer die kerugmatiese, die evangeliese, die getuieniskarakter, die leeraspek, die profetiese, die vertroostende en vermanende elemente voluit op die basis van die genade in Christus funksioneer en die mens verplig word tot 'n antwoord, is daar sprake van lewende Woordbediening wat vir alle tye relevant is – ook vir die sekulariserende Suid-Afrikaanse samelewing. Die Woordbediening moet dus nie opgaan in 'n eensydige klem op die spirituele en ervaring, of in ongefundeerde oproepe tot samelewingsbetrokkenheid nie, maar moet vanuit die fontein van die godsopenbaring en die verbondsgemeenskap die gelowiges aktiveer tot diensvaardigheid.

Toewyding aan die sodanige Woordbediening bly wesensbelangrik in die kontemporêre kultuur en samelewing met makro-etiese vraagstukke te midde van die groeiende sekularisme. Aktuele Woordbediening is ook in hierdie tyd die *sine qua non* van toepaslike, vormende en suiwerende christelike etiese handelinge in alle samelewings. Die lewende verkondiging van die Woord impliseer dus, onder andere, leiding aan gelowiges om sosiaal-eties betrokke te wees en om betekenisvolle rigtingwysers op hierdie gebied aan te bied. Verkondiging van die Woord is leeg as dit nie uitmond in 'n aktuele koninkryksetiek nie. Hierop sal later teruggekom word wanneer die rol wat kerke in die sekulariserende Suid-Afrikaanse gemeenskap kan speel, aan die orde gestel word.

Toewyding aan die handhawing van die heiligheid van God en die waardigheid van mense

Die Heidelbergse Kategismus Sondag 36 en 37 (2003:62) koppel die lastering van die naam van God aan vloekery, misbruik van die naam van die Here, en 'n onnodige eed. Vervolgens word die etiek van die eed behandel. Daar word geoordeel dat die eed aanvaarbaar is solank dit die waarheid bevestig en tot heil van die naaste is. Op grond van die wyse waarop die eed in die Ou en Nuwe Verbond gebruik is, kan die eed vandag nog in regspraak gebruik word. Die naam van God moet ook nie in menslike taalhandelinge gelaster en misbruik word nie. Hieroor is die verklaring van die Heidelbergse Kategismus (2003:63) duidelik. Ursinus (1978:306) bespreek hierdie perspektiewe uitvoerig binne die konteks van die lewensmilieu van die sestiende eeu.

Die kern van die verbod in die derde gebod lê egter veel dieper as net die eed en die direkte lastering en ydellike misbruik van die naam van die Here. Hierdie dieper betekenis kom aan die lig wanneer die bybelse getuienis oor die naam van God ondersoek word. God se naam openbaar sy wese (Brunner 1949:120; Routledge 2008:81). Brunner (1949:120) sê dat die naam dit aandui wat uitsonderlik is aan God en wat Hom onderskei van enigiets anders. Die naam wys op dit wat in geen ander konsep vasgelê kan word nie, wat nie op enige wyse die objek van menslike kennis kan wees nie. Ons kan dit nie ontdek nie.

Die name wat in die derde gebod gebruik word, is YHWH (Here) en Elohim (God) (Alt *et al.* 1977:119). Kenmerkend van hierdie benaminge is dat dit dui op God as 'n persoon, hoewel elkeen van hierdie name iets besonders van God wil uitdruk. God is 'n persoon wat in 'n persoonlike verhouding met sy volk en met elkeen individueel

leef (Brunner 1949:122). Teen hierdie agtergrond wys elke benaming op verskillende spesifieke eienskappe van God.

Die naam *Elohim* verwys volgens Routledge (2008:82) na God (byvoorbeeld in Gen 1:1; Eks 3:6; Deut 4:35; en Jes 40:28). Soms dui die naam ook op die gode van ander nasies (bv. Eks 12:12; 20:3; Jos 24:15; Ps 96:5; Jer 2:28; 11:13). Die gebruik van die meervoudsvorm dui volgens hom op die majesteit van God. As sodanig kan God gesien word as die sentrum van die Ou Testament (Hasel 1991:168). Hy openbaar homself nie as iets abstrak nie, maar is volgens Hasel (1991:169) lewend teenwoordig in die doen en late van mense en die voortgang van die wêreldgebeure. Hierdie selfopenbaring van God is volgens Vriezen (1966:374) deel van God se *revelatio generalis* omdat die naam ten nouste betrek word by die skepping en die natuur. Elohim dui dus op die heerskappy van God oor die hele aarde en op sy magtige dade in die skepping, onderhouding en regering van alle dinge. Hy is almagtig, maar aktief teenwoordig in die lewe van sy kinders. Juis vanweë die almag en die majesteit van God moet sy naam met eerbied en respek gebruik word en mag Hy nie gelaster word nie.

Nou verwant aan Elohim is die benaming *El,* hoewel hierdie benaming nie in die derde gebod gebruik word nie. Volgens Routledge (2008:83) is hierdie benaming 'n generiese naam vir God. Die naam word in die Ou Testament 199 keer gebruik vir die God van Israel (teenoor die meer as 2000 keer van Elohim). In die patriargale verhale word die benaming gekoppel aan ander benaminge soos *El Shaddai* (God die Almagtige – Gen 17:1; Eks 6:2) en *El Elyon* (God die Allerhoogste – Gen 14:18–20). Hierdie benaming, soos deur die verbondsvolk van die Ou Testament vir God gebruik, dui soos Elohim, op die allesoorkoepelende en allesoorheersende majesteit en regering van God. Daarom moet sy naam met die hoogste eerbied en respek gebruik word.

Die naam *YHWH* kom in die Ou Testament voor as beskrywing van die gemeenskapskarakter van die Israelitiese godsdiens. Die godsdiens van die Ou Testament is gegrond op die verbond wat ten diepste gaan om die gemeenskap van God met die mens. Vriezen (1966:1911) het van hierdie gemeenskap tussen God en mens as 'n deurlopende lyn in die Ou Testament 'n besondere studie gemaak. Onder die opskrif: 'Het verkeer van God en mens', behandel hy die openbaring van God, die kultus van die volk en die vroomheid wat opgeëis word. Hy beskryf YHWH as die god van die gemeenskap, die gemeenskapsvorme, die gemeenskapsnorme en die mens binne hierdie gemeenskap tussen God en mens. Onder die titel: 'YHWH, de God der gemeenschap',

behandel hy die name van God (Vriezen 1966:370). Die name dui dus op die wese van God as allesomvattende heerser wat tog as Verbondsgod in 'n persoonlike verhouding leef met sy volk. Die name wys op God se opperheerskappy, maar ook op sy persoonlike teenwoordigheid in die lewe van sy volk.

Die oorsprong van die naam is nie duidelik nie, maar die God van Israel is YHWH genoem om hom van die oud-Oosterse gode te onderskei. Eerstens wys hierdie naam op die teenwoordigheid van God. Anders as die gode van die ou Oosterse godsdienste was YHWH die God wat op 'n besondere wyse by die volk teenwoordig was. De Vaux (1988:327) dui aan dat YHWH orals was waar sy naam teenwoordig was. Hierdie teenwoordigheid is 'n uitdrukking van sy genade. Hy het verkies om onder sy volk te woon en hierdie teenwoordigheid is gesimboliseer deur die verbondsark en later die tempel. God het Sion gekies 'en dit vir Hom as woning begeer' (Ps 132:13). Hy het ook die berg van Sion 'as 'n woning verkies' (Ps 68:17). De Vaux (1988:327) wys ook in hierdie verband op Deuteronomium 12:5 wat lui:

> Julle moet na die wil van God gaan vra op die plek wat die Here julle God sal kies uit al die stamgebiede om sy Naam daar te vestig en daar te woon.

As sodanig kom die konsep 20 keer in Deuteronomium voor en vir die gelowiges van die Ou Testament is die teenwoordigheid van God gesimboliseer deur die tempel, 'n bron van troos en inspirasie.

Brueggemann (2009:19) beklemtoon die gemeenskapskarakter van YHWH van 'n enger tot wyer horisonne. God het 'vennote', en volgens die Ou Testamentiese openbaring is daardie 'vennote' die verbondsvolk Israel, die mens as beeld van God, die nasies en die hele skepping. Brueggemann brei op elkeen van hierdie uitkringende vennootskappe uit. Die verbondsvolk is deur YHWH gekies en geroep as vennoot en hierdie vennootskap gaan oor op die Nuwe Testamentiese kerk as die 'Israel van God' (Gal 6:15–16) (Brueggemann 2009:54). Die verbondsvolk is die enger horison. Die mens is vennoot van YHWH omdat hy geskape is na sy beeld en omdat die sorg van die skepping aan hom toevertrou is. Hierdie beeldskap word nie met die sondeval opgehef nie, en roep die mens tot menslikheid (Brueggemann 2009:59). Israel is egter die mikrokosmos van die 'mensheid' (Goldingay 2006:517). Deur Israel word die nasies ook vennote van God. Israel moet die majesteit van God aan die nasies bekendmaak (Ps 96:10) en so die middelaar wees van God se band met die nasies. Die nasies word die wyer horison van God se heerskappy (Brueggemann 2009:100). Die ganse skepping is in

verbondsverhouding met YHWH, soos blyk uit die skepping en die Noagitiese verbond (Brueggemann 2009:101). Die skepping is die wydste horison van YHWH se heerskappy. Ook dié verhouding moet deur Israel, die verbondsvolk, bemiddel word.

YHWH is die verbondsgod wat in verhouding tree met sy volk, met persone, met die nasies en met sy skepping. Ingebou in hierdie verhoudinge lê die hele teologie van versoening. Daar kan geargumenteer word dat hierdie versoening, soos in die gemeenskapskarakter van die Ou Testament vergestalt, openbaringshistories uitloop op die christologie van die Nuwe Testament. Christus kom om gebroke verhoudinge te herstel en dus die verhoudinge tot in die wydste horison nuut te maak. Die versoening 'in Christus' (deur die bloed en offer van Christus) herstel die skeppingsverhoudings soos uitgedruk in die naam YHWH. Daarmee gaan die beloftes van die Ou Testamentiese heilige handelinge, feeste en simbole in vervulling. Volgens Gloer (2007:597) is versoening 'in Christus' gerig op die eskatologiese restourasie van alle dinge. 'In Christus' omskryf die nuwe bestaanswyse van die mens wat 'in Adam' 'n gebroke bestaan gevoer het. Mense ontvang 'n nuwe bestaanswyse wat afgelei word van hulle betrokkenheid by die kruisgebeure (Campbell 2003:45). Die kerk as vergadering van versoenende kinders van God word die sigbare teken van hierdie nuwe bestaanswyse (Farrow 2003:67; Turner 2007:44). Deur die inlywing 'in Christus' verander die mens weer van 'god' teenoor God na kind en erfgenaam van God. Die mens kan weer vrede hê met God deur Jesus Christus, die Here (Rom 5:1). Mense se interpersoonlike vyandskap word opgehef omdat almal deur die geloof aan Christus se liggaam deel het (Gal 3:28). Ook met die vyand moet in liefde saamgeleef word, want alle skeppingsverhoudings verander. Die sondaarmens se heerssugtige dominansie van die natuur verander in 'n gesindheid van rentmeesterskap en verantwoordelike versorging. Daarom kan samevattend in hierdie verband gesê word dat die versoening 'in Christus' 'n soteriologiese, christologiese, ekklesiologiese en kosmologiese dimensie het (Patterson 2003:139; Johnson 2005:23; Willmer 2007:152).

Hierdie gemeenskapskarakter word treffend uitgedruk in die vadermetafoor wat veral in die gebed wat Jesus leer (Matt 6:9–13), asook in sy hoëpriesterlike gebed (Joh 17:1–26), sentraal staan. In Christus word God die Vader van sy kinders, en dit dui op die besondere gemeenskapskarakter van die 'huisgesin van God'. In sy studie oor hierdie benaming van God dui Finlayson (1970:476) aan dat die begrip reeds in die Ou Testament teenwoordig was waar dit 'n teokratiese en skeppingsverhouding uitgedruk het. Hy verwys na Maleagi 2:10 en Jesaja 64:8. Daar moet bygesê word dat die Ou Testament ook die moedermetafoor gebruik. Soos die vadermetafoor dui die moedermetafoor op die

gemeenskapskarakter van die verhouding van God en die Godsvolk (Deut 32:11, 12; Jes 42:14; 49:15) (kyk Dille 2004:72, 150). Vroulike beskrywings van God wat op dieselfde idee dui kom ook in die Nuwe Testament voor (Matt 23:37). Jesus het egter aan die vadermetafoor 'n meer spesifieke betekenis gegee. Hy is die Seun van sy Vader, maar deur Hom word mense ook kinders van die Vader. As kinders word hulle ook erfgename van God, saam met Christus (Rom 8:17) (kyk Finlayson 1970:466).

Die tipering van die wese van God word verder ingeklee deur die uitdrukking in 1 Johannes 4:8: 'God is liefde; wie in die liefde bly, bly in God en God in hom (haar).' Hierdie liefde is die kenmerk van die intertrinitêre verhouding soos uitgedruk in Johannes 5:20 en 14:31 (Packer 1988:277). Dit is opmerklik dat die Griekse woord *agape* hier gebruik word. In sy teologiese beredenering van hierdie begrip dui Barth (1961b:68) aan dat dit hier gaan om die ware natuur van die mens as geskape in 'n verhouding met God. Hierdie liefde is dus 'n verhoudingsbegrip en dui in besonder op God 'wat in verhouding staan met mense' (kyk ook Moltmann 1993:216). Hierdie liefde word ook opgeëis deur die kinders van God. Gelowiges moet, as vervulling van hulle dankbaarheidslewe, liefde aan God en aan hulle naaste bewys. Liefdeloosheid gaan in teen hierdie wesenskenmerk van God.

Samevattend kan dus gesê word dat die name van God soos dit in die derde gebod gebruik word en openbaringshistories in die Nuwe Testament belig word, besondere elemente van die wese van God belig. Die naam van God druk primêr sy liefdevolle en genadige omgang met die skepping uit. Hy voorsien, Hy versorg, Hy ontferm en vertroos, Hy is lankmoedig, en bowenal, Hy verlos en Hy maak nuut. Selfs sy oordele is dade van liefde. Wie die naam van God aantas, tas sy wese aan. Wie die naam van God aantas, tas sy verbondsgemeenskap met die mens en sy verbondsliefde aan. Die omgekeerde is ook waar: Wie die verbondsgemeenskap met God in al sy wyer horisonne aantas, tas God self aan. Wie liefdeloos optree ondermyn die liefde van God.

Kwaad, daarenteen, staan teenoor hierdie wesenseienskappe van God. So ook haat en geweld as die teenpole van liefde. Doodslag was immers die eerste gebod wat Hy ingestel het in Genesis 9:6. Daarin rus alle ander gebooie (Barth 1961a:344). God se naam word dus aangetas in enige taalgebruik waarin die mens liefdeloosheid uitdruk. Taal wat liefdeloosheid uitdruk gaan in teen die liefde as die wese van God, en so word God se eer aangetas. Die ontering van God se naam vind ook plaas wanneer die waardigheid van mense in skeltaal aangetas word (Spr 17:5; Lev 19:14). Vloekery, beledigings en verbale aantasting van ander mense, is die aantasting van God se eer. Dit is ook 'n aantasting van die waardigheid van mense wat na die beeld van God geskape is (Jak 3:9).

Die Heidelbergse Kategismus se beklemtoning van vloekery as 'n oortreding van die derde gebod is van wesenlike belang in moderne verhoudings. Alle samelewingsverhoudinge, soos huweliks- en gesinsverhoudinge, asook arbeids-, rasse- en etniese verhoudinge, staan of val by mense se verbale omgang met mekaar. Haatspraak belaster God en dryf mense uitmekaar. Die derde gebod stel dus met die beginsel van ontsag en eerbied vir God ook 'n besondere norm vir interpersoonlike verkeer wat in die hedendaagse sosiale etiek van groot waarde is. Gelowiges moet hulle toewy aan die beskerming van die naam van God, en die waardigheid van mense deur haatspraak in alle vorme teen te staan. Die taal wat mense praat versterk of beskadig die vebondsgemeenskap. Mense se omgang met mekaar eer of onteer God. Mense se verbale behandeling van ander mense is 'n toonbeeld van hulle erns oor die verbondsgemeenskap.

Die betekenis van die derde gebod in die sosiale etiek is ingrypend want hierdie gebod reël mense se omgang met God en met mekaar, en gee aan die christelike liefde 'n diep godsdienstige karakter. Deur die soeke na en toepassing van die liefde word die oppergesag en die eer van God uitgebeeld. Die naam van God skitter daar waar liefde gesoek en betuig word. Daarom is gelowiges geroep om altyd die naam van God te eer deur, onder andere, versoening en vrede te soek en as agente op te tree vir die vestiging van goeie verhoudinge en die eerbiediging van menslikheid.

Toewyding aan die gemeenskap van die heiliges

Die onderhouding van die Sabbat was 'n baie belangrike opdrag aan die verbondsvolk van die Ou Testament. Die woord *shabbath* word eintlik slegs in 'n religieuse betekenis gebruik. Dit word op verskeie plekke in die Nuwe Testament gebruik om die sewende dag aan te dui. In Levitikus 23:15 wys die woord op 'n week, alhoewel De Vaux (1988:475) die korrektheid van hierdie vertaling betwyfel. Voorts word die woord vir die Sabbatsjaar gebruik (Lev 25:2; 8, 34, 43). Die woord is afgelei van die werkwoord wat beteken 'om op te hou werk'. Die Sabbat was dus die dag waarop God opgehou het met sy skeppingswerk en daarom word die Sabbat enersyds in die skepping gegrond.

Die instelling van 'n dag van rus het in verskeie van die oud-Oosterse tradisies voorgekom. Tog was die instelling by die verbondsvolk anders. Die andersheid lê daarin dat die heiligheid van hierdie dag, benewens die skepping, ook gekoppel is aan God se verbond met sy volk. Dit word direk gekoppel aan God se werk terwille van sy volk. Die dag is dus 'n dag waarop alles aan die Here gewy word. Die dag word gekoppel aan die

skepping, maar ook aan die geskiedenis van verlossing (Deut 5:15). God het aan sy volk rus gebring na hulle beproewinge in die woestyn op weg na die beloofde land. Daarom word die land ook hulle rusplek genoem (Deut 12:9; Ps 95:11). Die Sabbat is ook 'n teken van God se verbondenheid aan die volk want dit dien as 'n teken dat Hy 'hulle geheilig het' (Eks 31:13). Die onderhouding van die Sabbat was 'n waarborg vir 'vreugde in die Here' (Jes 58:14–15), vir 'n 'lewe waarin dit goed gaan' (Jes 56:2), vir 'n lewe van vrede en voorspoed onder die ordelike regering van die konings (Jer 17:19–27). As die gelowige die Sabbat nie onderhou nie, moet die persoon van die volk (en die verbond) afgesny word (Eks 31:14) en selfs gedood word (Eks 35:2; Num 15:32–36). Ontheiliging van die sabbat het gelei tot die straf van God (Esra 20:13 e.v.; Neh 13:17–18).

Tydens die ballingskap van die volk is die verbondsbetekenis van die Sabbat beklemtoon en dit was omdat al die ander feeste wat dui op die innige verbondenheid van God aan sy volk, nie gevier kon word nie. Veral die profesieë van Esegiël gee blyke daarvan dat die onderhouding van die Sabbat in hierdie periode díe uitsonderlike teken van die verbond geword het. Na die terugkeer het die gelowiges van die Ou Testament die onderhouding van die Sabbat 'n 'vreugde' genoem en die wyse waarop 'vreugde in die Here' gevind word (Jes 58:13).

De Vaux (1988:482) toon verder aan dat die reëls vir die onderhouding van die Sabbat met die tyd al strenger geword het. Veral die apokriewe boeke wat handel oor die latere geskiedenis van die volk gee hiervan blyke. So ook die optrede van die Fariseërs in die Nuwe Testament. Hulle het 'n man verbied om sy bed op die Sabbat te dra (Joh 5:10); om 'n siek persoon te versorg (Mark 3:2; Luk 13:14); om 'n paar are koring te pluk (Matt 12:3); en om verder te loop as 'n sabbatsreis (Hand 1:12). Dit alles toon dat die onderhouding van die Sabbat as 'n teken van God se skeppingsrus en dat die verbond 'n diep religieuse betekenis vir die volk Israel gehad het.

Jesus het die betekenis van die Ou Testamentiese Sabbat verander. Belangriker as die streng onderhouding van die Sabbat is vir Jesus die mense se liefde tot die naaste (Mark 3:4; Luk 13:15–16). Die Sabbat is ook daar vir mense en mense nie vir die Sabbat nie (Mark 2:27). Met sy uitspraak in Markus 2:28 dat die Seun van die mens ook die Here is van die Sabbat het Hy die Sabbat in sy Ou Testamentiese betekenis vir die kerk van die Nuwe Testament afgeskaf. In die vroeë christelike kerklike tradisie is die Sabbat vervang met die 'dag van die Here' na aanleiding van Openbaring 1:10. Die dag van die Here is gevier op die eerste dag van die week as herdenking van die opstanding van Christus, en so het die gebruik in die christelike tradisie ontwikkel en voortbestaan (Douma 1996:138). Daar

is geen Skrifgetuienis wat aandui dat die sabbat deur die Sondag vervang is en dat al die bepalings wat vir die Ou Testamentiese Sabbat gegeld het oorgedra word op die 'dag van die Here' in die Nuwe Testament nie. Tog is die dag nie onbelangrik nie.

Die Heidelbergse Kategismus (2003:64) se verklaring van die vierde gebod stel hierdie nuwe Nuwe Testamentiese perspektief op die gebod om die Sabbat te heilig. Niks word oor arbeid en rus gesê nie, maar wel oor hoe die dag gevul moet word en voortvloeiend daaruit die eis tot daaglikse bekering. Die rusdag word beskryf as die dag waarop die gelowiges moet saamkom om die erediens in stand te hou (Ursinus 1978:329). Hierdie beskrywing wys op die toewyding wat gelowiges moet toon vir die gemeenskap van die gelowiges in hulle gesamentlike aanbidding van die Here. Die etiek van arbeid en rus word nie deur so 'n beskrywing uitgesluit nie, soos die kommentaar op die wet deur Douma (1996:112) en De Bruyn (1992:104) aandui. Die toewyding aan die gemeenskap van die heiliges is egter 'n besondere beklemtoning van die altyd geldende relevansie van die samekoms van die gemeente in die kerkdiens, die bediening van die Woord, die bediening van die sakramente en die liefdesdiens.

Hierdie verklaring het ingrypende ekklesiologiese implikasies. Die belangrikheid van die geïnstitueerde kerk, die grondbeginsels van die gereformeerde liturgie en die essensie van die ampsbediening word aan die orde gestel. Die Sondag word onderhou deur die gesamentlike aanbidding van God deur die gemeenskap van die gelowiges rondom die 'vaste punte' van die amptelike bediening van Woord en sakramente. Hierdie handeling moet gelowiges daartoe bring om 'n lewe van daaglikse bekering te volg. Die beoefening van die gemeenskap van die gelowiges in die erediens op die eerste dag, is die voorbereiding vir die lewe as diens aan God. Die erediens moet dus invloei in die lewe van elke dag, en op hierdie wyse het die erediens sosiaal-etiese implikasies. Hiermee word die moderne idee van 'ongeorganiseerde godsdiens', 'buite kerklike christendom' en 'kerk buite die kerk', soos in die moderne ekklesiologie sedert Sölle (1967:117) gepropageer, by sy wortel afgesny. Die rol en betekenis van die geïnstitueerde kerk in die daaglikse lewe van God se kinders as geloofsversterkende en lewensmotiverende instelling, word duidelik beklemtoon. Erediens en lewe word organies verbind en liefde vir die erediens mond uit in verantwoordelike sosiaal-etiese handelinge. Vir die etiek is die erediens as verbondsgemeenskap belangrik, want daardeur word toerusting gebied vir die christelike lewe. Toewyding aan die verbondsgemeenskap met die doel om die lewe te kersten moet gesien word as die kernopdrag van die vierde gebod. Op hierdie dag word gelowiges in die geïnstitueerde kerk toegerus vir hulle etiese rol – veral in die sekulariserende samelewing.

Die christelike geloof kan nie losgemaak word van die kerk as instelling nie. As geloof slegs afhang van mense se eie individuele en persoonlike religieuse ervaring en beskouings, kan die vraag gevra word: Wie en wat versterk daardie geloof? Deur die eeue heen was dit juis die verbondsgemeenskap, soos dit uitdrukking vind in die bestaan van die kerk in die bediening en aanbidding, wat die geloof van mense lewend gehou het. In die sekulariserende samelewing pleit mense vir 'n geloof wat losgemaak word van die kerk, en ag die tyd van die kerk as instelling as afgeloop. Hierop is reeds gewys in die bespreking van sekularisme en die invloed daarvan op die kerkbeskouing. Tog is die lewende gemeente die instrument wat die christelike geloof aan die gang hou en is dit 'n morele agent wat sekularisme weer. As die kerk daarin faal, moet daar ernstig besin word oor 'n diepgaande vernuwing van hierdie goddelike instelling. In hierdie verband kan tot die gevolgtrekking gekom word dat God in die vierde gebod wys op die belangrikheid van die lewende en kragtige verbondsgemeenskap in die opbou van geloof en die morele opbou van die samelewing. In 'n volgende hoofstuk word aan die wyse waarop dit gedoen kan word meer intensiewe en breedvoerige aandag gegee.

Toewyding aan opbouende en diensvaardige gesagsverhoudinge

Die vyfde gebod handel oor die noodsaaklikheid, maar ook die aard, van opbouende en diensvaardige gesagsverhoudinge. Hoewel alle gesag eintlik God toekom, gee Hy ook gesag aan mense binne bepaalde samelewingsverhoudinge ten einde chaos en wanorde in die samelewing teen te werk en ordelike strukture daar te stel. Geen samelewingsverband kan ordelik funksioneer as daar nie gesagstrukture is nie. Die Ou Testament is vol voorskrifte oor hoe gesagsverhoudings ingerig en gehandhaaf moet word. Jesus sluit aan by die gesagssfere van sy tyd en erken selfs die gesag van die keiser, al erken die keiser nie die gesag van God nie. Hoewel die hervormers hulle beywer het vir die vryheid van christene teen die tirannie van kerk en staat in die sestiende eeu, het hulle nie gesag as sodanig uitgedaag nie. Inteendeel, hulle wou die regte kanale van die goddelike gesag soek en toepas in nuwe gesagstrukture waarin menslike gesag buig voor God se gesag (Witte 2007:77). Daarom het hulle hul verset teen die magsvergrype van kerk en staat, sowel as teen die gesagsverwerping van die anabaptiste.

In die tyd van die Reformasie is die gesag van die staat bevraagteken en selfs weerstaan deur die anabaptiste (Walker *et al.* 1992:449). Hierdie opstand het tot baie politieke onrus

gelei (Witte 2007:52). Hierteenoor het die volgelinge van die Reformasie die gesag van die owerhede erken en in geskrifte vir die handhawing daarvan gepleit. Opstand teen die owerheid is slegs geduld wanneer die owerheid aktief die koninkryk van God ondermyn, en dit ook alleen wanneer ander weë van protes uitgeput is (Calvyn [1559] 1984:20:24:984). Die samelewingsleer van die Reformasie, soos dit deur Calvyn en sy volgelinge ontwikkel is, het die burgerlike owerheid hoog aangeslaan en deurgaans liefde vir die burgerlike owerheid bepleit op grond van die belydenis, dat alle gesag van God af kom en dat onderdane die gesag dus moet respekteer. Die owerhede moet egter die gesag waardig wees en verantwoordelik hanteer sodat mense 'n rustige en vreedsame lewe kan lei en die menslike lewe verryk kan word (Barth 1948:107). Wanneer die burgerlike gesag in stand gehou word, bring dit vrede in kerk en staat. Hierdie sosiaal-etiese perspektief wat op die reformatoriese teologiese denke gegrond is, vorm die agtergrond vir die verklaring van die vyfde gebod.

Voortvloeiend uit die denke oor gesag soos dit in die Reformasie aan die orde gekom het, kan die vyfde gebod op alle gesagsverhoudinge betrek word. Hoewel die gebod slegs spreek van gehoorsaamheid uit liefde vir die vader en die moeder, word die gebod vanweë die sinekdogetiese karakter van die wet op alle gesagsverhoudinge in die samelewing betrek (Beets 1941:294). Die kinders van die Here moet aan hulle ouers, maar ook almal wat oor hulle aangestel is, eer, liefde en trou bewys. Hiermee word die gesin as die kleinste kring van 'n gesagsverhouding uitgelig (Douma 1996:162). Die beklemtoning van die gesin is belangrik, want benewens die feit dat die gesin 'n skeppingsinstelling is, is dit die kleinste kring van menslike samelewing. Ouerlike gesag moet in die gesin gehandhaaf word, want die ordelike gesin is die bousteen van 'n ordelike samelewing. Wanneer die gesin verbrokkel, verbrokkel die samelewing. Alle ander gesagsverhoudinge in die samelewing kom egter ook ter sprake in die vyfde gebod. Gesagsverhoudinge en mense se toewyding daaraan is die voorwaarde vir die ordelike samelewing van mense. Die belofte in hierdie gebod wys daarop. Waar gesag gehandhaaf word, sal daar orde en vrede wees. Gesagsloosheid en disrespek vir gesag wat reg en billik toegepas word, bring daarenteen chaos en onvrede.

Daar is egter 'n noue verband tussen gesag en vryheid. Teenoor die dominante gesagstruktuur van die kerkstaat in die tyd van die Reformasie het die hervormers die vryheid van die individu binne die ruimte van die goddelike gesag beklemtoon. Die mens staan onder die gesag van God en hulle moet gesagsverhoudinge in die samelewing respekteer en gehoorsaam wees aan gesagsdraers, maar moet nie verslaaf word aan

menslike magstrukture nie. Die vryheid van die individu is beklemtoon, sowel as die beperking van die gesag van kerk en staat. Elkeen het 'n eie gesagsterrein wat nie oorskry mag word nie en die vryheid en basiese regte van die individu moes nie ondergrawe word deur verabsoluteerde magsmisbruik nie. Daarom is aan onderdane, in beide kerk en staat, die reg gegee tot verset in bepaalde omstandighede en het gehoorsaamheid aan God voorrang geniet bo die gehoorsaamheid aan mense wanneer daar 'n botsing van pligte na vore gekom het.

Hierdie verhouding tussen gesag en vryheid en die reg tot verset en selfs burgerlike ongehoorsaamheid is van groot belang op die politieke terrein vandag. Die demokratiseringsproses en die grondwetlike erkenning en beskerming van menseregte wat oor die wêreld spoel, kan verwelkom word. Al hoe meer geniet onderdane vryheid van onregverdige en onderdrukkende politieke strukture en ontwikkel demokrasieë in plekke waar tirannie vir eeue hoogty gevier het. Grondwetlike bedelings is egter nie 'n absolute waarborg teen uitbuiting en verslawing nie. Hiervan getuig die oplewing van mensehandel, godsdiensvervolging en beperking op vryheid van uitdrukking en spraak wat steeds in grondwetlike demokrasieë na vore kom. Megakorporasies bekom ook groot mag as gevolg van die proses van globalisering en manipuleer interne politieke prosesse in ontwikkelende lande vir ekonomiese gewin. Voorts lei dit ook tot groot armoede en ongelykheid (Ilesanmi 2004:73). Wanneer gesagsverhoudinge in organisasies en politieke strukture skeef trek lei dit tot die onderdrukking en uitbuiting van mense. Die vyfde gebod stel die beginsel van gesonde gesagsverhoudinge, waarin vryheid teenoor magsmisbruik verskans word. Met die handhawing van sodanige gesagsverhoudinge kan owerheidsinstellings, kerke, korporasies en instansies in die burgerlike samelewing morele agente wees wat hierdie christelike etiese norm tot voordeel van ordelike samelewing kan implementeer.

Gesag moet in wese 'n dienende gesag wees. Omdat gesag van God af kom, moet die gesagsdraer die gesag in 'n dienende sin gebruik. Gesag gee nie aan die gesagsdraer 'n heerserstatus nie, want die gesagsdraer as morele agent is aan God verantwoording verskuldig vir die hantering van hierdie toegekende gesag. Omdat gesag verder gegee is vir die opbou van verantwoordelike saamleef van mense, staan die gesagdraer ook in 'n dienende verhouding tot die mense in die gesagsfeer. Gesagsuitoefening is dienslewering. Daarom moet bestuurstelsels verwelkom en bevorder word waarin gesagsdraers se gesagstermyne afgewissel word. Wie te lank vashou aan gesag verloor die diensknеggestalte.

In die kontemporêre samelewing is hierdie verklaring van die sesde gebod uiters aktueel. Die moderne sekularistiese etiek se aftakeling van die heteroseksuele monogame huwelik soos deur God ingestel, die beklemtoning van die reg van stakings ten koste van die verantwoordelikheid tot produktiewe arbeid, die prosesse van demokratisering van gesagsverhoudinge in die arbeidsveld en by opvoedingsinstellings, maak toewyding aan gebalanseerde gesagsverhoudinge soos vervat in die verklaring van die vyfde gebod baie relevant en toepaslik wanneer besin word oor gesag en gesagsverhoudinge. Die sesde gebod se verklaring in die sinekdogetiese sin lewer 'n gebalanseerde perspektief op hoe positiewe gesag uitgeoefen en gerespekteer kan word teenoor die uiterstes van magsmisbruik en wetteloosheid, en bied 'n uiters belangrike morele grondslag vir die ontwikkeling van verantwoordelike en dienende gesagsverhoudinge.

Toewyding aan die beskerming van lewe

Die sesde gebod gebied in die eerste plek liefde teenoor die naaste wat in geduld, sagmoedigheid, barmhartigheid en vriendelikheid na vore moet kom. Alles wat die naaste kan benadeel moet voorkom word, en ook aan die vyand moet goed gedoen word. Hiermee verwoord die belydenis die liefde wat saam met die liefde tot God die groot gebod genoem word en wat 'n belangrike openbaringslyn dwarsdeur die Skrif is. Die teendeel van liefde is haat, wraaksug, woede en afguns en so 'n gesindheid versteur die vrede van die verbondsgemeenskap en vreedsame sosiale verhoudinge. So 'n gesindheid word deur die gebod afgewys omdat haat die grondslag van die benadeling van lewe en belewenis is. Haat en nyd versteur die lewenskwaliteit van die een wat haat en benadeel die lewensvreugde van die een wat die objek van die haat is. Haat en liefdeloosheid is ook die beginpunt van aktiewe doodslag.

Deur die toepassing van die liefde ontwikkel die gelowige respek vir lewe. Daarom kan geoordeel word dat dit in die gebod primêr gaan om die toewyding aan die beskerming van lewe wat die kind van God moet openbaar. Lewe is die groot skeppingsgawe van God. Wüstenberg (1998) gaan selfs so ver om die teologie van Bonhoeffer te tipeer as 'n 'lewensteologie'. Hy is van mening dat die konsep 'lewe' die skopus van christelike etiek is. So 'n siening is eensydig, maar tog moet gesê word dat lewe en die opdrag om lewe te beskerm en alles wat lewensvernietigend is teen te staan, 'n duidelik deurlopende openbaringshistoriese tema in die Skrif is. Die tema begin by die lewe wat God geskep het. Nie alleen is die mens waardig na die beeld van God geskape nie, maar ontvang die

mens ook die ‘asem van die lewe’, en dit maak mense meer as bloot biologiese wesens (kyk Preuss 1991:161; Brueggemann 1997:450; Brueggemann *et. al.* 1999:51; Vriezen 1966:440; Gunkel 1977:6).

Menslike lewe is heilig en moet beskerm word. Dit geld nie net vir biologiese lewe nie, maar ook die mens se belewenis van vreugde en geluk. Hierdie belewenis moet beskerm word. Die tema word verder uitgebou in die herskeppingslewe. Dit is die ‘nuwe lewe’ wat ŉ gelowige ontvang deur die versoening van Christus. Die moontlikheid van die uitleef van die nuwe lewe moet ook beskerm word. Mense se dade moet nie daartoe lei dat ander nie hulle lewe in diens van God en die naaste kan leef nie. Ook die geestelike lewe moet beskerm word. Uiteindelik mond die tema van lewe uit in die konsep van die ewige lewe wat die kinders van God beërwe. Hierin lê hoop vir die mens. Moltmann (2012) bou sy etiek van hoop op die eskatologiese perspektief van lewe, en dui aan dat die wegneem of belemmering van hierdie hoop vir mense ŉ immorele handeling is. Lewe word dus beskryf vanuit ŉ skeppings-, herskeppings- en ŉ eskatologiese perspektief en elkeen van hierdie temas bied morele beginsels wat die toewyding aan die beskerming van lewe in biologiese, spirituele en hoopgewende sin rig en lei.

Maar toewyding aan lewe gaan om selfs nog meer as dit. Dit raak ook die lewe in die res van God se skepping. Wat vandag in die ekologie ten opsigte van die wye spektrum van die lewe blootgelê word moet deur christene hoog geag word. Dit wat die kennis uit die natuur aan die orde stel, gee aan gelowiges duidelike morele verpligtinge om dit wat die sesde gebod leer en wat die ekologiese krisis van ons tyd vereis, toe te pas. Die kennis uit die natuuropenbaring en die samevatting van die wet vereis dus dat die gelowiges hulle moet toewy aan die beskerming van die ekologiese sisteme, en om alle natuurvernietigende handelinge te toets aan die morele beginsels wat hierdeur blootgelê word.

In die veld van die teologiese etiek, het bio-etiese vraagstukke met die ontwikkeling van die lewenswetenskappe baie aktueel geword. Die opkoms van stamselnavorsing en die daaruit voortvloeiende moontlikhede van genetiese manipulasie en kloning is een voorbeeld hiervan (kyk Rheeder 1999; Gruen, Grabill & Singer 2007). Daarbenewens word genadedood in aktiewe sin toenemend gedebatteer (Allman 1998:22; Tristan Engelhardt 1998:115). Dwarsoor die wêreld word ŉ moratorium op die doodstraf deur die Verenigde Nasies bevorder (Chirac 2001:7). Die aborsiedebat in Suid-Afrika het net hewiger geword na die aanvaarding van die wet op die terminering van swangerskappe,

en die latere wysiging daarvan om die reg tot keuse na 14-jarige meisies uit te brei. In hierdie diskoerse stel die christelike etiek die oproep om toewyding aan lewe as die prinsipiële vertrekpunt vir 'n teologies-etiese standpunt. In hierdie opsig is verklaring van die sesde gebod baie aktueel en toepaslik in die hedendaagse sosiaal-etiese besinning. Hierdie verklaring impliseer dat die gelowiges in die aangesig van die vrae oor lewe en dood die keuse vir lewe moet uitoefen.

Daarby moet ook in gedagte gehou word dat die hedendaagse natuurwetenskaplike besinning oor lewe besondere insigte bied wat die christelike etiek met vrug kan gebruik. Kennis uit die natuurreg maak dit immers moontlik. Wetenskaplike resultate en nuwe moontlikhede wat selektiewe voorplanting en genetiese manipulasie bied, moet die christelike etikus maan om nie op 'n rigiede en oppervlakkige manier met die etiese problematiek rondom lewe om te gaan nie. 'n Keuse moet in normale omstandighede vir lewe en lewenskwaliteit gemaak word. Morele konflikte soos in die geval van aborsie noodsaak 'n noodetiek waarin daar nie altyd 'n keuse vir lewe moontlik is nie. Natuurwetenskaplike insigte gee 'n dieper perspektief op lewe en lewenskwaliteit en hierdie dieper perspektief moet ook in etiese besinning verreken word, juis omdat kennis van God se werk in die 'boek van die natuur' ook bepalend is vir etiese besinning.

As 'n 'etiek vir lewe' het die koninkryksetiek dus baie te sê vir die diskoerse oor die huidige bedeling soos oor doodstraf, aborsie, eutanasie, lyfstraf, ekologie, geestesgesondheid en lewensgenieting. Daar moet egter gewaak word om nie met simplistiese antwoorde vraagstukke oor lewe aan te spreek nie. In hierdie opsigte is die insigte van die natuur- en geesteswetenskappe uiters belangrik en kan die christelike etikus ruim gebruik maak van die insigte van die eko-etiek, bio-etiek en mediese etiek. Juis in hierdie opsig is 'n biblisistiese bewysteksbenadering baie skadelik omdat dit antwoorde probeer bied op vrae wat die geskrewe Woord nie behandel nie. Met so 'n simplistiese benadering word die christelike etiek irrelevant en word sekularisme eintlik bevorder omdat dit antwoorde bied wat in stryd is met natuur- en geesteswetenskaplike navorsing. Veral op die gebied van geestesgesondheid moet die bybelse pastoraat nie oortree op die gebied van die gesondheidswetenskappe nie deur byvoorbeeld geestesiektes te koppel aan ongeloof en sonde, en gebed as alternatief te sien van ander genesingsmiddels nie. Met die natuur- en geesteswetenskappe kan saamgewerk word in die uitbou van 'n etiek waarin lewe, lewenskwaliteit en menslikheid 'n hoë premie ontvang. Die christelike etiek kan in hierdie samewerking grootliks bydra deur die keuse vir lewe, as diepliggende beginsel in die koninkryksetiek, op verantwoordelike en oortuigende wyse toe te pas.

Toewyding aan die huwelik en gesin

Die sewende gebod lewer 'n sterk uitspraak teen seksuele losbandigheid. Seksuele losbandigheid is alle seksuele verkeer wat buite die monogame heteroseksuele huweliksverhouding plaasvind. Alle onkuisheid moet vermy word omdat dit beskou word as iets wat deur God afgewys word. Kinders van die Here moet kuis en ingetoë binne en buite die huwelik lewe. Die oproep tot kuisheid word begrond in die Skrifuitsprake dat die menslike liggaam 'n tempel van die Heilige Gees is en dat dit rein en heilig bewaar moet word. Alles wat aanleiding kan gee tot onkuisheid, soos woorde, gebare, gedagtes en luste word afgewys.

Hierdie gebod handel ten diepste oor die toewyding wat die mens moet betoon vir die huwelik as skeppingsinstelling van God. Die verhaal van Genesis 1–3 kan beskou word as die beskrywing van die model van die huwelik as 'n skeppingsinstelling. Die feit dat die huwelik by die skepping ingestel is en nie eers, soos ander samelewingsverbande, na die sondeval gestalte gekry het nie, toon aan dat die monogame huwelik bedoel is as deel van die eie aard van menswees. Hoewel die Skrif op ander plekke poligame huwelike bespreek, is hierdie besprekings deskriptief van aard, maar die monogame huwelik word voorgeskryf as die model van wat 'n huwelik is. Die huwelik is 'n monogame, heteroseksuele verhouding (Douma 1993:113). Die Skrif stel nie ander alternatiewe nie. Köstenberger (2004: 31, 61) gee hiervan 'n grondige bewys in sy deeglike bespreking van skriftuurlike gegewens oor die huwelik. Die huwelik is 'n verbond, nie net tussen man en vrou nie, maar tussen man, vrou en God in Christus (Ef 5:21–33; Kol 3:18–19; 1 Pet 3:1–7; Köstenberger 2004:31). Gedurende die Reformasie en daarna in die ontwikkeling van die reformatoriese samelewingsbeskouing is die gedagte van die huwelik as verbond uitgebou. Die onlangse artikel van Stackhouse (2005:153) bespreek hierdie ontwikkeling breedvoerig. Hierdie verbondskarakter van die huwelik hou in dat die huweliksverhouding 'n heilige verbintenis is wat deur heiligheid, permanensie (ewige trou), intimiteit en gemeenskaplikheid gekenmerk moet word (Köstenberger 2004:91). Dit gaan dus in die huwelik om die ewige trou wat man en vrou aan mekaar beloof en die toewyding aan die huwelik en aan mekaar wat daarmee saamgaan.

Die doel van die huwelik is dat die man en vrou mekaar sal bystaan (Ef 5:23–25) en dat die instelling seksuele immoraliteit moet weer (1 Kor 7:1–7). Voorts is die huwelik daar vir voortplanting en opvoeding van kinders. Daarom verg die aangaan van 'n huwelik en die vorming van 'n gesin goeie beplanning en geestelike voorbereiding. Die kinderlose huwelik is egter nie minderwaardig nie en 'n kinderlose egpaar kan vir mekaar

en vir die breë gemeenskap tot seën wees. Die huwelik moet ook nie gereduseer word tot seksualiteit en voortplanting alleen nie. Dit impliseer 'n diep spirituele verhouding wat getipeer moet word deur wedersydse liefde, permanensie, heiligheid, intimiteit en gemeenskaplikheid. Die huwelik rus verder op die feit dat man en vrou na die beeld van God geskape is en daarom voor God en mekaar gelyk is, hoewel hulle verskillende gawes van die Heilige Gees kan ontvang.

Seksualiteit hoort binne die geborge ruimte van so 'n huwelik. Daarin vind seksualiteit sin en betekenis. Alle owerspel word afgewys, want dit beteken dat die gehoorsame verhouding met God aangetas word. Met owerspel word die trou afgesweer en die verbond so verbreek (Bosman 2004:214). Daarom word egskeiding en egbreuk afgewys, behalwe in gevalle waar die trou deur een van die partye verbreek word deur kwaadwillige verlating en afbrekende handelinge soos geweld en vernedering. Alles wat die huwelik as verbond bedreig is destruktief en moet bestry word.

Soos reeds aangedui in die kort bespreking van die vyfde gebod vorm die huwelik en die gesin as skeppingsinstelling en verbond die fondament van kerk en staat as samelewingsverbande. Die kerk en staat het daarom elkeen ook 'n funksie in die beskerming van hierdie skeppingsinstelling. Die kerk moet gesinne koester en toerus tot geestelike groei en gesonde verhoudings. Die staat moet die huwelik en gesin wetlik erken en beskerm. Daarom is huwelikswetgewing en wat daarmee saamgaan nodig. By verbrokkeling van huwelike en gesinne het die staat die plig om toe te sien dat die partye se regte beskerm word en dat die kinders versorg is. As hierdie bousteen van die samelewing nie gekoester word nie, lei dit tot algemene samelewingsverval.

Die oproep tot toewyding aan die huwelik is eweneens aktueel in die hedendaagse sosiaal-etiese diskoers oor die huwelik en seksualiteit. Alternatiewe huwelike wat beskou word as blote kulturele instellings, wat oop moet wees vir verandering, word aan die orde gestel (kyk vir verdere bespreking Dreyer 2008:499). Nuwe vorme van huwelike word gesien as blote 'sosiale konstrukte', eie aan die kontemporêre samelewing. Hieronder tel saamblyverhoudings, dit wil sê seksuele verhoudings waarin die paar nie in 'n wetlike verbintenis in die eg verbind is nie, en waarin daar nie ag geslaan word op die permanensie van die verhouding nie, en burgerlike verbintenisse tussen mense van dieselfde geslag. Die etiek van die sewende gebod bied 'n goeie grondslag waar besin kan word oor die aard, rol en betekenis van die huwelik vandag en hoe daar uitdrukking gegee kan word aan die verbondskarakter van die huwelik en die heiligheid, trou en funksionele differensiasie tussen man en vrou wat daarmee saamgaan.

Toewyding aan die huwelik sal die patriargale en androsentriese huwelikshouding ook belig en beoordeel of hierdie vorm van huweliksverhouding, wat nog in baie christelike gesinne voorkom, die toets van die menswaardigheid eie aan die verbond tussen God en sy beelddraer kan deurstaan. Gesien in die lig van die deurlopende temas in die Skrif is die huwelik 'n verbintenis van gelykes. Die huwelik is 'n gelyke verhouding waarin beide partye vanuit die gawes wat hulle van die Heilige Gees ontvang, kan bydra en mekaar help om geestelik te groei en as mens te ontluik. 'n Huwelik waarin die vrou as minderwaardig beskou word en moet leef in die skaduwee van die man as 'hoof' en enigste 'broodwinner', voldoen nie aan die volle betekenis van die huwelik soos dit in die skepping en die herskepping van alle dinge beslag moet kry nie.

Die reikwydte van die sewende gebod bied 'n goeie basis waarop besin kan word oor die rol en aard van die huwelik, gesin en opvoeding, asook die betekenis en beperking van seksualiteit in die sekulariserende samelewing waarin allerlei alternatiewe idees en praktyke oor hierdie sake bestaan. Die sekulariserende samelewing plaas veral die christelike perspektief op die huwelik en seksualiteit onder druk, en in hierdie opsig kan 'n koninkryksetiek 'n positiewe bydrae lewer deur huwelik en seksualiteit weer fundering en betekenis te gee in 'n tyd waarin baie mense deur oppervlakkige seksuele verhoudings seergemaak word.

Toewyding aan arbeid en erkenning van privaatbesit

Die agtste gebod veroordeel alle maniere waarop 'n mens die besit van jou naaste, dus ook alle besit wat nie aan jou behoort nie, op 'n onregmatige wyse bekom. Dit sluit in diefstal, bedrog en korrupsie, hetsy deur geweld of die skyn van reg. Skyn van reg sluit in oneerlike handelstransaksies waar mense byvoorbeeld woekerwins genereer. Die wortel van diefstal en wat daarmee saamgaan, naamlik gierigheid, word verbied. Voorts mag die materiële gawes van God aan die mens nie misbruik of verkwis word nie. Die gebod vereis toewyding aan die belange van die naaste en die opdrag om getrou te arbei sodat verdienste deur arbeid verkry word en die nooddruftige versorg word.

Twee sake staan in hierdie verklaring sentraal, naamlik die feit dat mense besittings mag hê en dat die mens deur arbeid verdienste moet kry. Die reg tot privaatbesit is 'n beginsel wat in bybelse tye gegeld het en waaraan God legitimiteit verleen. Hieraan gee Douma (1996:298) breedvoerig aandag in sy bespreking van die agtste gebod. Daarom is die reg op privaatbesit deur die eeue heen in die christendom erken. Hierdie privaatbesit

geld vir intermenslike verhoudinge en die burgers se verhouding tot die owerhede. Die mens het nie enige reg op besit teenoor God nie, omdat alles aan die Here behoort. Hierdie twee beginsels bestuur die mens se omgang met besittings. Aan die een kant mag mense hulle besittings vermeerder of verminder en van die owerhede verwag om hulle in hierdie aktiwiteite met wetgewing te beskerm. Aan die ander kant is mense teenoor God rentmeester wat hulle besittings in diens moet stel aan die groot geregtigheidsbeginsels van die koninkryk. Die christelike etiek sal daarom nóg 'n ongebreidelde sosialisme (alles behoort aan die staat), nóg 'n ongebreidelde kapitalisme (alles draai om wins) kan ondersteun (Douma 1996:300). Hierdie gebod stel dus ook die sosiaal-etiese beginsels waaraan die neoliberale filosofie van die ekonomie, wat tans in liberale demokrasieë hoog aangeslaan word, getoets kan word.

Arbeidsetiek word ook deur die agtste gebod gereël. Om te werk is 'n opdrag van die Here. In Genesis 1:28 word die kultuurmandaat aan die mens beskrywe. God gee aan die mens die opdrag om die skepping te bewerk en te versorg. Die mens ontvang ook die gawes van hart en verstand om verantwoordelik met die skepping om te gaan. Mense mag en moet die wetenskap beoefen om die natuur te beskaaf, om die tegniek uit te bou en die rykdom van die skepping te ontgin en daaruit te leef. Dit moet met sorg gepaard gaan, want die skepping behoort aan die Here. Nooit mag die kultuuropdrag met 'n gesindheid van uitbuiting en vernielsug uitgevoer word nie. Na die sondeval gaan arbeid met swaarkry gepaard. Dit is nie dat die arbeid op sigself 'n straf is nie, maar wel dat dit met moeite gepaard sou gaan.

In die Openbaringsgeskiedenis word die arbeidsopdrag ook verder ontvou. In die vierde gebod word gewys op die mens se opdrag om te arbei en dit met rus op die Sabbat af te wissel. Arbeid word binne die perspektief van die koninkryk geplaas wat inhou dat gelowiges as burgers van God se koninkryk onder die koningsheerskappy van Christus werk. Arbeid word as 'n roeping in diens van God gesien en elke gelowige word daartoe geroep (Kol 3:23). Luiheid word veroordeel. Deur arbeid moet die mens sy brood verdien (2 Tess 3:12). Uiteindelik word die vrugte van 'n mens se arbeid ook verheerlik en word dit deel van die nuwe hemel en aarde. Deur ons arbeid hier op aarde, in hierdie bedeling voor die wederkoms van Christus, bou ons dus ook aan die nuwe aarde. Gelowiges se arbeid volg hulle (Op 14:13). Die vrug van arbeid sal ook in die nuwe hemel en aarde geniet kan word (Jes 65:21–22).

God rus ook mense toe om hulle arbeidsroeping te vervul. Mense ontvang gawes en talente om hulle arbeidsroeping na te kom. Hierdie gawes moet ontwikkel en in diens gestel

word van die koninkryk van God. In die gelykenis van die muntstukke (talente) leer Jesus mense van die gawes wat hulle ontvang en hoe hulle dit moet aanwend. Almal ontvang nie dieselfde nie. Party ontvang meer as ander. Maar dit is nie belangrik hoeveel gawes mense ontvang nie. Wat saak maak is hoe hulle dit aanwend. Woeker mense met hulle talente of nie? In die kultuurwêreld van die Nuwe Testament was die arbeidsbeskouing van die Skrif baie rewolusionêr. Die Grieke het arbeid as minderwaardig geag – iets wat by slawe en handearbeiders tuishoort. Die christendom, daarenteen, het arbeid op die vlak van diens aan God gestel. Arbeid is godsdiens en moet met verantwoordelikheid en nougesetheid uitgevoer word.

Die etiek van die Bybel koppel arbeid en loon aan mekaar. Daar is baie aanduidings in die Ou Testament dat mense wat werk op 'n loon geregtig is. Wanneer Jesus die 70 dissipels uitstuur gee hy hulle bepaalde opdragte. Een daarvan is om by mense onder wie hulle werk, te bly en van hulle kos te geniet. En dan stel Hy die beginsel: 'want die arbeider is geregtig op sy loon' (Luk 10:7). Hiermee vat Hy die beginsel saam wat in die arbeidsetiek van die Ou Testament aan die orde gestel is. Die Skrif stel egter ook die ander kant van die saak. 1 Tessalonisense 4:10 leer dat mense wat nie (wil) werk nie, moet ook nie eet nie. Arbeid is loon werd en loon (verdienste) moet deur arbeid verkry word.

In die ontwikkeling van die arbeidsbeskouing van die christendom is die verhouding tussen arbeid en loon verder ontwikkel in die lig van die beginsels wat hierbo gestel is. Die reformatore het dit as 'n beginsel gestel dat mense, veral die armes, 'n billike loon vir hulle arbeid moet ontvang. Tydens die Industriële Rewolusie was dit veral kerke en christelike burgerlike organisasies wat hulle vir redelike lone en arbeidspraktyke beywer het. Met die ondersteuning van kerke het werkersorganisasies ontstaan wat hulle vir meer regverdige arbeidspraktyke beywer het. So het die christelike etiek 'n bydrae tot die ontwikkeling van 'n regverdige arbeidsbeskouing gelewer. Daarmee saam het egter ook ander beskouings, onder leiding van sosialisme, die lig gesien. Sosialisme het op gelyke verdienste en 'n verbod op privaatbesit aangedring. Hierdie beskouing het sy hoogtepunt in die ekonomiese beskouing van kommunisme bereik wat die regte van werkers bo die belang van die gemeenskap gestel het en wat die dieper beginsel van arbeid as godsdiens tersyde gestel het.

Die christelike etiek erken die regte van werkers en die gedagte van leefbare lone. Werknemers 'verkoop' immers hulle vaardighede (talente, opleiding, vermoëns en liggaamskragte) aan werknemers ten einde bepaalde ontwikkelingstake te verrig. Daarom mag werknemers billike lone en gunstige werksomstandighede van hulle werkgewers

verwag. Hulle moet in staat gestel word om vervulling in hulle werk te vind en die essensie van arbeid, naamlik arbeid as godsdiens uit te leef. Voorts mag hulle verwag dat alle destruktiewe faktore in die werkplek soos lang ure, gebrek aan rustye, gebrekkige verlofvoordele, onbehoorlike arbeidsomstandighede en aftakeling van hulle fisiese en geestelike welstand uit die weg geruim word.

Wanneer daar 'n wanbalans tussen arbeid, loon en werksomstandighede ontstaan, mag werknemers en werkgewers met mekaar daaroor in gesprek tree. In 'n ordelike demokrasie behoort daar ook geleentheid en instrumente te wees wat sodanige gesprekke moontlik maak. Billike arbeidswetgewing is daarom noodsaaklik. Oor die afgelope twee eeue het werkers hulle begin organiseer in vakbonde wat namens hulle met werkgewers onderhandel vir beter lone en werksomstandighede. Vandag is die bestaan van vakbonde algemene praktyk. Die geskiedenis van vakbonde was egter nie altyd rooskleurig nie. Ideologiese invloede, politieke motiewe en selfsug het dikwels tot konflik en selfs geweld gelei. Ontwikkelde lande het merendeels daarin geslaag om billike en vreedsame arbeidsverhoudinge daar te stel en konstruktiewe bedinging tussen werkgewers en werknemers te vestig. Suid-Afrika is egter nog nie op daardie punt nie, soos die gewelddadige arbeidsonrus van die afgelope twee jaar uitwys.

'n Staking is in beginsel moontlik. Wanneer die werknemers uitgebuit word en hulle geen vordering met hulle onderhandelinge met die werkgewers maak nie, mag hulle hulle 'produk' (vaardighede, opleiding, talente) weerhou, soos boere hulle produkte terughou wanneer hulle nie hulle regverdige prys ontvang nie. Stakings is egter net geregverdig onder bepaalde omstandighede, soos wanneer alle ander weë van bedinging en gesprek geheel en al uitgeput is; wanneer werkgewers in slegte trou onderhandel; nie billik optree en geen ag slaan op die destruktiewe lone en swak werksomstandighede van die werkers nie; wanneer die eise van werknemers billik is; en wanneer dit duidelik is en bewys is dat die werkgewers nie in staat is om aan die eise te voldoen en hoër lone nie kan bekostig nie. Werknemers het egter ten alle tye die verantwoordelikheid om toe te sien dat stakings vreedsaam verloop en werkers wat nie wil staak nie, mag nie geïntimideer word nie. Landswette moet ook gehoorsaam word en die owerheid moet toesien dat dit gebeur.

Daar rus 'n groot verantwoordelikheid op werknemers en werkgewers in Suid-Afrika om arbeidsonrus vreedsaam op te los. Werkgewers moet altyd besin oor die vraag: Gee ek aan my werknemers 'n leefbare en billike loon? Vergoed ek hulle volgens verdienste? Is hulle werksomstandighede van so 'n aard dat hulle vervullend kan werk en vreugde in

die uitvoering van hulle arbeid geniet? Daarmee saam moet werknemers vra: Is ons eise billik? Kan hoër lone werklik bekostig word? Hoe kan ons verskille vreedsaam oplos? Ook die owerheid moet vra: Is die arbeidswetgewing in die land tot voordeel van die hele gemeenskap of bevorder dit net die belange van sekere groepe?

Die etiek van besigheid en arbeid word dus aangespreek in die agtste gebod en die grondslag wat hierin gebied word kan aktueel op hierdie terreine toegepas word. Vir die kontemporêre Suid-Afrikaanse samelewing is respek vir privaatbesit en arbeid eweneens van groot belang. Programme soos grondrestitusie en grondhervorming, asook regstellende aksie kom in hierdie opsig in die gesigsveld. Die etiek van die agtste gebod lewer 'n direkte bydrae tot die etiese diskoerse in hierdie verband (kyk Vorster 2007:41, 77). So ook arbeidsetiek – 'n terrein wat tans in Suid-Afrika uiters belangrik is binne die konteks van baie nywerheidsonrus en stakings.

Dieselfde kan gesê word ten opsigte van die stryd teen korrupsie. Korrupsie vind plaas as 'n intensionele, onwettige en immorele handeling met die doel om een of ander vorm van bevoordeling te verkry (Webb 2005:153; Anderson 2008:198; Dassah 2008:38; Mafunisa 2007:261). In Suid-Afrika is daar 'n hewige diskoers oor die definiëring, bestuur en bestryding van korrupsie in die publieke en in die privaatsektore, juis vanweë die hoë voorkoms daarvan en die gebrek aan deeglike etiese sleutels om die probleem aan te spreek. Ook in hierdie verband bied die agtste gebod die sleutel tot 'n verantwoordelike bydrae tot die diskoers (kyk Vorster 2012b:133).

Die agtste gebod bestryk dus die hele spektrum van ekonomiese verkeer en die rol en betekenis van besigheid. Binne hierdie verband word gelowiges opgeroep om eerlik te arbei en deur arbeid verdienste te verkry en besittings te vermeerder. Ook moet hulle die besittings van ander beskerm en dieselfde van die owerheid verwag en voortdurend die owerheid aan sy opdrag in hierdie verband herinner. So moet hulle ekonomies aktief wees en deur getroue arbeid en eerlikheid die samelewing opbou. Vir arbeidsetiek en die etiek van die ekonomie in 'n sekulariserende samelewing bied die etiek van die agtste gebod perspektiewe wat billike en regverdige praktyke vir alle belanghebbendes in die ekonomie voorstel.

Toewyding aan waarheid

In die negende gebod word toewyding aan die waarheid sentraal gestel. God veroordeel alle valse getuienis, laster, verdraaiing van woorde of ligvaardige en onverhoorde oordeel.

Dit word as die werke van die duiwel beskryf. Valsheid verwek die toorn van God. Van die gelowiges word opregtheid vereis en die beskerming van die goeie naam van hulle naaste.

In sy verklaring van die negende gebod, bring Douma (1996:313) die verbod veral in verband met regspraak, hoewel ander sake ook bespreek word. Ursinus (1978:432) self betrek die gebod veral op die 'waarheid wat onder mense moet geld.' Waarheid onder mense waarborg goeie verhoudinge en vrede. Met inagneming van die beklemtoning van Ursinus kan gesê word dat die verbondsgemeenskap tussen God en mense onder andere geskied binne die ruimte van die waarheid. Waarheid beskerm die verbond. Waarheid bou op terwyl die leuen afbreek en die verhouding met God en die naaste in gedrang bring. Waarheid is konstruktief – die leuen is destruktief.

Die negende gebod spreek toewyding vir die goeie sedes aan binne 'n konkrete situasie, soos wat in al die ander gebooie gebeur. Waarheid, deursigtigheid en verantwoordbaarheid is uiters belangrik in die handhawing van gesonde verhoudinge tussen owerheid en onderdaan, en ook in arbeidsverhoudinge binne die kontemporêre Suid-Afrikaanse samelewing. Goeie orde en vreedsame naasbestaan kan nie realiseer as toewyding vir waarheid nie in alle verhoudinge nagejaag word nie. In hierdie verband kan alle vorms van misleiding, weerhouding van die waarheid, gebrek aan verantwoording en verplasing van skuld, wat dikwels in owerheidskringe in hierdie samelewing en in die getuienis van gelowiges aangaande die negende gebod voorkom, onder die loep geneem word.

In besonder roep die toewyding aan die waarheid owerhede op om goeie en eerlike regspraak te beoefen. Sulke regspraak is onontbeerlik vir die opbou van enige samelewing. Wanneer regspraak verval kom die goeie orde onder mense in gedrang en word alle ander moraliteit ondermyn. Ander samelewingsverbande kan ook nie funksioneer soos hulle moet en soos van hulle verwag word as hulle moet funksioneer binne 'n korrupte regstelsel nie. In hierdie opsig is die 'waghondrol' van die burgerlike samelewing, en veral die media, van baie groot betekenis. Organisasies in die burgerlike samelewing moet onverpoosd die regstelsel onder die soeklig plaas en leemtes wat van tyd tot tyd daarin mag voorkom aandui, en probleemoplossend die owerheid begelei in die vestiging van goeie regspraak. Die vryheid van sodanige organisasies moet ook beskerm word sodat hulle ongehinderd hulle taak kan verrig.

Die negende gebod bied 'n perspektief op die belangrikheid van bepaalde fundamentele menseregte. In hierdie opsig kan gewys word op die reg van media om vry en ongehinderd te rapporteer, en die reg van indiwidue tot inligting. Mediavryheid is uiters belangrik vir

ʼn gesonde en vrye samelewing. Die media moet die vryheid hê om misstande in kerk, staat en samelewing uit te wys. Wanneer hierdie reg versaak word, word samelewings algaande korrup en owerhede totalitêr. ʼn Koninkryksetiek moet die reg van die media om vry en ongehinderd op grond van hulle eie etiese kode inligting te verskaf, en die reg van indiwidue om ingelig te word, bevorder en uitspel. In hierdie verband bring die etiek van die Tien Gebooie binne die raamwerk van die Skrifopenbaring en die natuurreg perspektiewe na vore wat van wesentlike belang is vir die kontemporêre debatte oor media-etiek in die sekulariserende samelewing.

Toewyding aan geregtigheid

Die laaste gebod verbied begeerte, want daar begin die oortreding van al die geledinge van die toewyding wat die Here van sy kinders vra. 'Selfs die geringste begeerte of gedagte teen enige gebod mag nooit is ons harte opkom nie', en die gelowige moet 'heelhartig vyande van alle sonde wees' (Heidelbergse Kategismus 2003:67). God eis gehoorsaamheid aan sy wet. Daar is egter ʼn belangrike aksent in hierdie verklaring wat in moderne sosiaal-etiese besinning van belang is. In die verklaring van hierdie gebod word die gelowige ook tot ʼn begeerte vir alle geregtigheid opgeroep. Geregtigheid in die Skrif is ʼn verhoudingsbegrip en het dus alles te doen met die verbondsgemeenskap waartoe die gelowige in die eerste gebod opgeroep word. So sluit die eerste en die laaste gebod by mekaar aan. Geregtigheid word ten nouste aan die geregtigheid van die koninkryk gekoppel (bv. in Jes 11:3–5; Jer 23:5–6; 28:5–6; Eseg 36:25–26; 37:23–24; Matt 6:33).

Geregtigheid in die Bybel dui primêr op die herstelde verhouding tussen God en die mens op grond van die soenbloed van Christus. Hierdie verhouding is die ruggraat van die verbondsgemeenskap. Daarsonder is alle ander verhoudinge broos. Hierdie herstelde verhouding het egter ook duidelike implikasies vir verhoudinge tussen mense. Geregtigheid vereis dat mense mekaar regverdig en billik moet behandel (Kik 1982:65). Onderdrukking, uitbuiting en verontregting tas die bybelse beginsel van geregtigheid aan (2 Sam 12:1–25; Jer 22:17; Am 4; 5:7–13; Miga 6:12). Niemand kan sê dat hy God liefhet terwyl hy sy naaste verontreg nie (1 Joh 4:20). Geregtigheid moet nie net gerealiseer word in interpersoonlike verhoudinge nie, maar ook in die vestiging van sosiopolitieke en ekonomiese strukture (Saladin 1982:216). Eloff (1988:341) bevind in sy etiese studie op grond van oorwoë historiese en eksegetiese ondersoeke dat die Skrif die vestiging van institusionele geregtigheid vereis. Die soeke na ʼn politieke stelsel wat geregtigheid waarborg, is ʼn wesenlike deel van die gelowige se priesterlike roeping. Die vervulling van

hierdie roeping impliseer nie noodwendig partypolitieke aktiwiteit nie, maar beteken dat die gelowige verantwoordelik aan die daarstelling van 'n regverdige sosiopolitieke stelsel moet deelneem. Gelowiges moet hulle stemreg só aanwend dat dit bydra tot regverdige regering, wat onder andere deur Calvyn ([1559] 1984:20:9:975) op grond van Psalm 82 beskryf word as 'n regering wat 'aan die armes en behoeftiges reg doen.' 'n Gelowige mag nie 'n politieke sisteem ondersteun wat armoede bevorder nie en nie die beginsel van geregtigheid eer nie. Die tiende gebod se oproep tot toewyding aan geregtigheid is dus eweneens aktueel in Suid-Afrika vandag.

Toewyding aan geregtigheid bring gelowiges, benewens 'n lewe van vroomheid, ook binne die strukture waarin hulle leef. Toepassing van die oproep tot toewyding aan geregtigheid beteken dat die teologiese etiek deurlopend moet besin of die samelewing van die dag voldoen aan die bybelse eise vir die geregtigheid van die tiende gebod. In die ontwikkelende grondwetlike demokrasie van Suid-Afrika, met sy eiesoortige polities etiese problematiek bied die oproep tot toewyding aan geregtigheid 'n koersbepalende beginsel.

Gevolgtrekking

Calvyn het die morele wet beskou as 'n wet wat ingegraveer is in die gewete van die mens, herhaal word in die Skrif en saamgevat word in die Tien Gebooie. Hierdie beskouing van Calvyn en die implikasies daarvan vir die leer oor die twee koninkryke is deeglik deur Grabill (2006), Witte (2007) en VanDrunen (2010) uitgewerk. Hulle wys daarop dat Calvyn die beginsels vir moraliteit gesien het as iets wat aan die mens gegee word deur die natuurreg, herhaal word in die geskrewe Woord en saamgevat word in die Tien Gebooie met sy sinekdogetiese karakter. In die lig van die uiteensetting van die plek en betekenis van die mensgeworde Woord, Christus, moet in morele besluitneming gesê word, dat Christus die toetssteen is van alle morele besluitneming, hetsy deur die rede vanuit die natuurreg, die verklaring en toepassing van die geskrewe Woord, of die gebruik van die Tien Gebooie. In die hermeneutiek van die etiek gaan die gelowige begin by die Tien Gebooie met die vraag: Bied die Tien Gebooie in sy sinekdogetiese karakter lig en leiding ten opsigte van 'n bepaalde etiese probleem? Indien nie, moet die lig en leiding gesoek word in die geskrewe Woord. Bied die Skrif enige lig en leiding vir die bepaalde etiese probleem? Indien dit nie duidelik is nie, moet die gelowige die rede, waarin God se morele wet ingegraveer is, opsoek. Watter lig en leiding bied die mens se morele gewete? Die voorwaarde vir hierdie soeke bly egter die volgende: Waar die

antwoord ook al gevind word moet dit getoets word aan die etiek van die mensgeworde Woord, Jesus Christus, en dit is die etiek van liefde. Wat die natuurreg, die Skrif of die Tien Gebooie bied, moet die toets deurstaan van christelike liefde. Daarom is byvoorbeeld etiese afleidings uit die geweldverhale en gebeurtenisse van die Ou Testament, sonder om dit te belig deur die etiek van liefde, riskant. Die sekulêre skrywer Cliteur (2010a, 2010b) noem die christelike godsdiens 'n godsdiens van geweld juis omdat hy die etiek van die Ou Testament nie belig deur die etiek van die mensgeworde Woord, Jesus Christus, nie. Eweneens is die sekulêre etiek wat 'n beroep doen slegs op die menslike rede riskant omdat die finale toetssteen vir sodanige etiek ontbreek.

Die etiese relevansie van die Tien Gebooie lê ten diepste in die oproep tot liefde vir God en die naaste, wat toewyding aan godgegewe morele beginsels impliseer. Hierdie beginsels lê in die handhawing van die verbondsgemeenskap ingebed, en bestryk daarvandaan alle terreine van die samelewing. Daarmee begin en sluit die wet af. Soos oorsigtelik aangedui, is hierdie beginsels aktueel vir die sekulariserende Westerse samelewing. Geen lewensterrein of samelewingsverband kan daarvan uitgesluit word nie. Aan die gelowige wat geroep is om ook die leer van die kerk te verkondig, gee dit die basis van indringende samelewingskritiek en doen dit 'n appèl op mense om met liefde vir God en hulle naaste te leef. Die etiek van die Tien Gebooie is relevant in die moderne sekulariserende samelewing en kan ontgin word om 'n direkte bydrae te lewer in die morele opbou van die samelewing vandag. As 'n karakteretiek van liefde dwing dit elke gelowige om as morele agent betrokke te wees in die hedendaagse etiese diskoerse.

Die kerk as 'n gemeenskap van gelowiges is 'n morele agent wat die primêre invloedsfeer van christelike etiek is. Dit is ook die gemeenskap waarin gelowiges toegerus word vir hulle roeping om christelike etiese beginsels in die samelewing uit te dra deur woord en daad. Op hierdie wyse kan die kerk 'n belangrike rol speel in die sekulariserende samelewing. Die kerk het baie om te bied in die morele opbou van die Suid-Afrikaanse samelewing deur koers aan te dui in die vakuum wat gelaat word deur die erosie van die proses van sekularisme. In die volgende hoofstuk word voorstelle gemaak ten opsigte van die wyse waarop kerke hulle rol as morele agente in die sekulariserende samelewing kan vervul.

Hoofstuk 7

Die kerk en sekularisme

Wat kan die kerk doen as morele agent in 'n sekulariserende samelewing?

Die kerk is 'n baie belangrike morele agent wanneer die uitbou van christelike etiek ter sprake kom. Dit is immers, soos reeds aangedui, die volk van die koninkryk van God wat moet dien as die kragstasie vir die opwekking van gelowiges om die christelike etiese beginsels in die samelewing in te dra, en so by te dra tot die koms van die koninkryk. Die proses van sekularisme het egter hierdie kragstasie wesentlik negatief beïnvloed. Die kerke se invloed in die Westerse wêreld en die naby verwante ontwikkelende wêreld het getaan en dit is steeds die tendens (Brown 2004). Selfs die tese van die moontlike opkoms van 'n postsekulêre samelewing dui nie op 'n terugkeer van mense na die gevestigde kerke nie (Ziebertz & Riegel 2009). Die vraag is: Is daar weer moontlikhede om die groei en etiese invloed van die kerke te stimuleer ten einde hierdie morele agent se rol in die uitdra van die christelike etiek in 'n tyd van sekularisme te verbeter? Wat moet die kerke doen om 'n dinamiese leidinggewende morele agent in die sekulariserende gemeenskap te wees?

Om die sekulariserende samelewing te hanteer moet kerke onderwerp word aan 'n proses van gefundeerde vernuwing. Kerkwees kry tans wêreldwyd baie aandag en

talle navorsingsprojekte oor hierdie saak is al van stapel gestuur.[5] Baie resultate word aangebied en aanbevelings sien die lig. Enige navorsing oor die rol van die kerk as morele agent moet egter, benewens die reeds besproke koninkryksperspektief, ook oorweeg word in die lig van bepaalde kardinale beginsels. Eerstens moet gesê word dat kerkwees nie losgemaak kan word van die wese, aard, historiese ontwikkeling en kenmerke van die kerk nie. 'n Blote sosiologiese benadering waardeur die kerk vernuwe word volgens die eise en patrone van die moderne samelewing, laat nie reg geskied aan die fundamentele skriftuurlike aspekte van kerkwees nie. Die gebreke van 'n suiwer sosiologiese benadering is reeds in 1971 in Nederland op insiggewende wyse deur Trimp (1971:117) aangetoon. Hoe belangrik en bruikbaar sosiologiese bevindinge ook al is, kerkwees kan nie uitsluitlik hiervolgens plaasvind nie.

Tweedens moet die vraag na 'n korrekte kerkbegrip onderliggend aan kerkwees, beantwoord word. Die kerkbegrip bepaal die doelpunt van alle vernuwingsaksies. Dulles (1987:15) toon aan hoe kerkmodelle in die verlede ekklesiologiese paradigmas geword het en die kerkbeskouinge van verskeie tradisies ingrypend beïnvloed het. Hierdie feit spreek ook duidelik uit die debat wat tans in Suid-Afrika oor die 'herder-kudde-model' teenoor die 'liggaamsmodel' gevoer word, soos blyk uit die gevallestudie van Hendriks (1992:36). Die 'herder-kudde-model' of die instituutmodel as paradigma lei tot bedieningstrukture waarin die besondere dienste in die kerk sentraal staan, terwyl 'n keuse vir die 'liggaamsmodel' 'n bedieningstruktuur tot gevolg het waarin alles draai om die belewing van geloofsgemeenskap. In hulle bespreking van die liggaamsmodel wys Erasmus en Kellerman (1995:605) tereg en tydig daarop dat daar nie van 'n metafoor 'n model gemaak moet word nie. Die liggaamsmodel is, volgens hulle, 'n eensydige oorbeklemtoning van een aspek van kerkwees wat pragmaties vanuit die praktyk geformuleer is. Daar is ook nog vele ander paradigmas in swang (Anderson 1990:163). In hierdie boek word, soos reeds aangedui, die koninkryk van God as paradigma vir kerkwees gekies en nie een bepaalde model wat berus op een van die bybelse metafore van die kerk nie. Die

5.Die outeur het in vorige publikasies wat handel oor die kerk 'n teoretiese raamwerk uitgewerk waarbinne die kerk en die roeping van die kerk beskryf is (kyk Vorster 1997 en 2013). Hierdie teoretiese basis word in hierdie publikasie aangewend met inagneming van nuwere insigte en navorsingsresultate. Binne hierdie hersiene en uitgebreide raamwerk word verder aandag gegee aan die vraag hoe die kerk as morele agent in 'n sekulariserende samelewing kan optree.

belangrikste implikasie van hierdie benadering is dat die kerk in dié lig gedefinieer word as ʼn teken van die koninkryk. Dit beteken dat die kerk funksioneel moet wees ten opsigte van die koms van die koninkryk. Kerkwees is ʼn middel tot die doel van die koninkryk en nie die doel op sigself nie. Kerkwees moet daarom beplan en vernuwe word binne die groter perspektief van die koninkryk.

ʼn Derde belangrike beginsel wat moet geld in kerkwees is verder die omskrywing van die volle betekenis van die bybelse metafore vir die kerk. Hierdie metafore moet gesien word as stelselmatige verduidelikinge van ʼn bybelse kerkbegrip en nie, soos Steenkamp (1995:604) beweer, ʼn weerspieëling van die verskillende kerkbegrippe in die Nuwe Testament wees nie. Dulles (1987:20) sê tereg dat die simboliek van die metafore noodsaaklik is vir die verstaan van die kerk en alle handelinge wat daarmee te doen het. Die openbaring van God oor die kerk kom deur verskeie bybelse metafore aan die lig, en waardevolle nuwe navorsing hieroor is onlangs gedoen deur verskeie teologiese en kerklike tradisies. Uit al hierdie navorsing blyk dit dat die metafore belangrik is om ʼn beginselbasis vir teenswoordige kerkwees daar te stel. Hierdie saak word in die hoofstuk verder ondersoek. Met die koninkryk as paradigma word dus gelet op die betekenis van die metafore vir kerkwees vandag.

Die metafore oor die kerk kan in drie hoofgroepe ingedeel word. Hierdie drie hoofgroepe hou verband met die Drie-eenheid van God. Van Genderen en Velema (1992:631) noem dit die 'trinitariese' lig waarin die kerk gesien moet word. Snyman (1977:57) het in sy openbaringshistoriese behandeling van die begrip 'kerk' ook tot die gevolgtrekking gekom dat die metafore vanuit die drie perspektiewe van die Drie-eenheid van God beskryf word. Die eerste perspektief is God die Vader. In hierdie opsig word die kerk beskryf as 'volk van God'. Die tweede perspektief is God die Seun. In hierdie opsig word die kerk beskryf as die 'liggaam van Christus'. Die derde perspektief is God die Heilige Gees. In hierdie opsig word die kerk beskryf as die 'gebou van die Heilige Gees'.

Wanneer hierdie beelde, en die ander beskrywinge wat die Bybel gebruik om die kerk te beskryf aan die orde gestel word, moet daar nie primêr gedink word aan die kerk as ʼn formele organisasie nie. In die Nuwe Testamentiese tyd het die kerke bestaan as klein groepe mense en dikwels as huisgemeentes. Die kerke was lewende gemeenskappies waarin almal aktief was. Eers na Konstantyn het die formele struktuur ontstaan met aktiewe 'ampsdraers' en passiewe 'lidmate' soos ons dit vandag ken (Beckham 1995:42). Die bybelse beelde van die kerk het dus betrekking op hierdie gemeenskappe van gelowiges. Die beelde het die individuele gelowige en die gemeenskap van gelowiges

aangespreek. In die lig van hierdie historiese feit en bogenoemde drie perspektiewe word vervolgens aandag gegee aan die betekenis van die belangrikste metafore en die implikasies daarvan vir die rol wat die kerk vandag kan speel as morele agent in die sekulariserende gemeenskap.

Die kerk as volk van God

Die uitdrukking 'volk van God' het 'n Ou Testamentiese agtergrond. Die volk van Israel is so beskryf vanweë sy besondere verhouding met God (Deut 14:2), wat 'n unieke wyse van lewe en diens geïmpliseer het (Deut 26:16–19). God het sy verbond met Israel gesluit (Gen 17) en hom afgesonder van die ander volke omdat God se volk aan Hom behoort (Lev 20:26). Die woorde wat hiervoor gebruik is, het die 'volk van God' in die Ou Testament beskryf as 'n kultusgemeenskap en as 'n samekoms van mense, soos byvoorbeeld by Sinai (Deut 5:22) en by die inwyding van die Tempel (1 Kon 8:22).

Küng (1992:107) is van mening dat die Ou Testamentiese begrip die denke oor die kerk in die Nuwe Testament beïnvloed het. Die dissipels het die metafoor op hulleself van toepassing gemaak. Teenoor die ander godsdienstige groepe soos die Esseners en Fariseërs het hulle hulleself beskou as die 'ware' en 'nuwe' Israel. Küng sien dus 'n historiese simboliese band tussen die uitdrukking in die Ou Testament en dié in die Nuwe Testament.

Bright (1980:71) het egter vroeër reeds aangetoon dat dit oor meer gaan as slegs 'n historiese verband. Die kerk as 'volk van God' is vir hom 'n vervulling van wat die begrip in die Ou Testament uitdruk en beloof. Die geskiedenis van Israel is, benewens hulle gehoorsaamheid, ook dikwels 'n geskiedenis van ontrou en goddeloosheid. Tog het God telkens sy verbond met hulle weer bevestig. Hoewel hulle geoordeel word en uiteindelik in ballingskap weggevoer word, is daar 'n klein oorblyfsel wat hulle tot God bekeer. Hierdie oorblyfsel is nie net in die historiese, maar ook in die heilshistoriese sin die volk van God. Ridderbos (1969:4) beskryf om dieselfde rede die volk van God in die Ou Testament as die volk wat hulle unieke bestaan en verwagting vind in die teokratiese regering van God. Hulle was dus die volk van God se koninkryk wat geleef het met 'n Messiaanse heilsverwagting (Vriezen 1966:476).

Met die koms van Christus breek die koninkryk van God deur in die harte van mense uit alle volke, tale en nasies. Hulle wat gelowig reageer op die groot, genadige herskeppingsdaad van God, wat buig voor die nuwe Koning, wat die kruis begryp en

omhels, hulle word deur die koninkryk in besit geneem. In moderne taal kan gesê word dat hulle burgers word van die koninkryk of volk van die koninkryk. Die volk van God in die Nuwe Testament is die openbaringshistoriese voortsetting van die volk van God, Israel in die Ou Testament. Die eenheid lê in Christus en daarom word verskeie Ou Testamentiese benaminge vir die Nuwe Testamentiese kerk gebruik soos: Israel (Rom 9:6); volk (Tit 2:14); priesterdom (1 Pet 2:5, 9); tempel (1 Kor 3:16); gebou (1 Kor 3:9); en liggaam (Kol 1:18). Ook die middelaarsbenamings van Christus dui op die voortsetting (Theron 1978:42).

Volgens Gassmann (1968:290) wil die metafoor 'volk van God' juis die eenheid van die Ou en die Nuwe Verbond beklemtoon. Dit beteken dat die Here sy volk in aansyn roep, lei, regeer en bewaar dwarsdeur die wêreldgeskiedenis. Hierdie versekering lê opgesluit in die metafoor 'volk van God'. Die uitdrukking karakteriseer die kerk as ewig, uniek, onvernietigbaar en bo die magte van die geskiedenis verhewe. Terselfdertyd wys die metafoor ook op die volk se volkome afhanklikheid van God vir sy bestaan en voortbestaan (Heyns 1977:48).

Die openbaring aangaande die kerk wat deur die metafoor 'volk van God' belig word, word verder aangevul met ander benamings, naamlik uitverkorenes, uitgeroepenes, gelowiges en geliefdes. Elkeen beskryf 'n besondere aspek van die metafoor 'volk van God' en word daarom afsonderlik bespreek.

Uitverkorenes

Die gedagte dat God vir Hom 'n volk uit die hele mensegeslag verkies het, is 'n deurlopende tema in die Ou Testament (Tillich 1967:142). Die fundamentele saak in hierdie verkiesing is dat dit volledig rus op God se vrye genade. Die verkiesing dui op die vrymag van God en die onmag van die mens. Die mens kan vanweë sy sondeverlorenheid nie aanspraak maak op God se genade nie. Die kerk as die 'uitverkorenes' is dus in die eerste plek 'n uitdrukking van God se vrye genade wat saamtrek in die heil in Christus. Verder word die roeping van elke gelowige en van die kerk in die vrye genade gefundeer. Deurgaans in die Bybel word die oproep aan gelowiges tot diens en lewenstoewyding aan God gemotiveer deur die feit van God se genade waardeur Hy die volk verkies het. Hierdie perspektief is van fundamentele belang vir alle ekklesiologiese denke. Versteeg (1985:9) sê tereg dat enige besinning oor die kerk eers 'n oog moet kry vir alles wat die kruis inhou. Die kerk moet in alle opsigte gesien word vanuit die heil in Christus as die mensgeworde Woord.

Juis om hierdie rede kan die kerk nie slegs sosiologies of histories beoordeel word nie. Wanneer gekyk word na die rol wat die kerk in ʼn sekulariserende gemeenskap kan speel, moet die prinsipiële fundering van die kerk in God se uitverkore genade voorrang geniet. Die kerk is primêr God se werk. Wie na die kerk kyk vanuit die perspektief van God se genade, moet werk met die vertrekpunt dat die kerk rus in God se verkiesing en nie ʼn skepping is van mense wat slegs aan menslike willekeur uitgelewer is nie. Die kerk hoef daarom ook nie uitsluitlik deur mense in stand gehou te word nie. Die ontstaan, bestaan en voortbestaan van die kerk lê in die genade waardeur God sy volk verkies en die heil in Christus skenk. Alle pogings tot kerkwees en bedieningsbeplanning word deur hierdie openbaringsgegewe bepaal. In hierdie lig gesien kan kerkwees nie in die eerste plek beteken dat mense met hulle vernuwingsbeplanning die toekoms van die kerk in hulle hand hou en die voortbestaan van die kerk so moet verseker nie. Die kerk sal voortbestaan ongeag mense se aktiwiteite. Kerkwees kan nie God se werk beheer nie, maar moet menslike gebrokenheid en sonde wat God se werk teëgaan, uitsuiwer. Dit moet die weë oopmaak en oophou sodat God se vernuwing ongehinderd kan plaasvind.

In hierdie verband is die voorwaarde wat Stott (1992:220) aan kerkwees stel baie belangrik. Hy sê dat alle verandering daarop gerig moet wees om die kerk daaraan te herinner wat sy is, naamlik die uitverkore volk van God, sy eie waardevolle skat, die verbondsgemeenskap aan wie Hy Homself toegewy het en wat verbind is tot voortgesette aanbidding van God en tot liefdevolle uitreiking na die wêreld, ʼn hawe van liefde en vrede en ʼn pelgrimsvolk op weg na die ewige stad van God.

Die neiging wat by Cox (1967:127) en ander teoloë, ten opsigte van sekularisasie bestaan het, naamlik om die kerk dood te verklaar en die koninkryk te sekulariseer, is juis die gevolg van die miskenning van die mistieke oorsprong van die kerk soos uitgedruk in die benaming 'uitverkorenes'. Wie hiervoor nie ʼn oog het nie, trek die kerk geheel en al in by die historiese proses en moet dus aanvaar dat die kerk se bestaan tydgebonde is en dat dit soos ander historiese menslike instellings kan uitsterf. Kerkwees wat so ʼn vertrekpunt kies word ʼn vermoeiende spel van sosiologiese en futurologiese teorieë, wat uiteindelik weinig hoop bied, soos die sekularisasieteologie van die sestigerjare met sy modernistiese denke inderdaad bewys het (McGrath 1992:132; Smith 1992:176).

Geroepenes

Die kerk word ook op enkele plekke 'geroepenes' genoem (Rom 1:6, 7; 1 Kor 1:2; Jud 1:1; Op 17:14). Hierdie benaming is nou verwant aan die bekende Nuwe

Testamentiese woord 'ecclesia'. Schmidt (1968:530) is versigtig om 'n etimologiese band tussen 'geroepenes' en 'ecclesia' te lê, maar gee tog toe dat Efesiërs 5:25, 1 Timotheus 3:15 en Hebreërs 12:23 die band wel in gedagte het. In die Griekse kultuurwêreld het 'ecclesia' gedui op 'n volksvergadering en dit het waarskynlik niks te doen gehad met die uitdrukking 'geroepenes', soos Küng (1992:82) en Heyns (1977:44) beweer nie. Die Septuagint het egter die Hebreeuse uitdrukking 'volk van God' met ecclesia vertaal en hierin het die gedagte van 'byeengeroep' wel 'n rol gespeel. Die woord 'ecclesia' moet dus nie bloot etimologies verklaar word nie, maar eerder teen die agtergrond van die Ou Testament (Bruce 1985:196).

Volgens Ridderbos (1971:370) hang die begrip 'geroepenes' ten nouste saam met die uitdrukking 'uitverkorenes' wat in die vorige paragrawe bespreek is. In noue verband met die uitverkiesing moet 'geroepenes' dus ook verstaan word teen die agtergrond van die historiese verkiesing en roeping van Israel deur die Here. Jesaja 41:9 noem Israel God se dienaar wat Hy tot Hom geroep het (lees ook Jes 42:6; 43:1; 45:3; 48:12; 51:2). Met Ridderbos se eksegese as vertrekpunt kan dus gesê word dat 'geroepenes' beteken dat God mense losmaak van die wêreld en aan Hom verbind. Dieselfde teologiese betekenis kan aan die begrip in die Nuwe Testament geheg word.

Die 'losmaak van die wêreld' beteken dat die gelowiges uitgeroep is uit die 'dood van die sonde'. Dit is die primêre betekenis. Die roeping beteken dat sondaars bevry word van die gevangenskap van die sonde, dat hulle in beginsel hulle onvermoë oorwin en hulle gebrokenheid kan hanteer. Maar die roeping beteken ook dat hulle in 'n nuwe verhouding tot God staan. Hierdie nuwe verhouding kan slegs deur Christus tot stand kom. Hy is die diepste geheim van die uitgeroepenes (Heyns 1977:45). Die nuwe verhouding tot God bring ook 'n nuwe verhouding met ander gelowiges mee. Uitroep is dus terselfdertyd saamroep rondom Christus in 'n nuwe gemeenskap.

Waar die term 'uitverkorenes' wys op die mistieke oorsprong van die kerk en die motivering vir godsdiens, wys 'uitgeroepenes' op die besondere samestelling van die kerk. Die kerk is volgens hierdie term bevryde mense rondom Christus. Alles wat òf die 'vryheid' òf die 'rondom Christus' vervang, moet geïdentifiseer en aangespreek word. Die kerkgeskiedenis bewys dat die kerk maklik deformeer tot mense wat ander saambindende faktore soos tradisie, kultuur of etniese volk soek. Die 'rondom Christus' kan ook vervang word met 'rondom ampte of historiese vorme'. Edwards (1987:297) sien sulke en ander verskynsels tans in die kerke in Europa en noem dit 'die flaters van die Europese kerke'. Die kerke in Europa beleef volgens hom 'n identiteitskrisis en 'n gepaardgaande verlies

aan betekenis omdat sekulêre faktore en historiese vorme steeds grotendeels die denke oor die kerk bepaal.

Gelowiges

In Efesiërs 1:1 word die begrip gelowiges gebruik om die kerk te beskryf. Die uitdrukking volg logies op die begrip 'uitgeroepenes'. Op grond van sy verkiesing roep God die mens tot Hom. Die roeping moet beantwoord word met geloof. Weiser (1968:182) toon aan dat geloof in die Ou Testament altyd beskou word as die mens se reaksie op 'n daad van God. Bultmann (1968:203) kom tot dieselfde gevolgtrekking met betrekking tot die Nuwe Testament. Die geloof is die positiewe antwoord van die mens op die roeping deur die evangelie (Van Genderen & Velema 1992:536). Deur die roeping en die gelowige se antwoord daarop word die verhouding van die sondaar met God herstel. Geloof omskryf hierdie herstelde verhouding. Ridderbos (1971:253) vat die kern van die saak raak wanneer hy geloof die 'bestaanswyse van die nuwe lewe' noem. Die kenmerk van gelowiges se lewe is hulle verhouding met God. Hierdie verhouding bepaal die kwaliteit van hulle hele bestaan.

Die benaming 'gelowiges' dui dus op die bestaanswyse van die kerk wat geweef is rondom die herstelde verhouding met God. Die verhouding met God is sentraal en daarsonder is kerkwees nie moontlik nie. Ook hierdie uitdrukking onderskei die kerk van alle ander samelewingsverbande. Waar dit in menslike gemeenskapsverbande gaan om dit wat mense uit oortuiging onderskryf, gaan dit in die kerk oor die geloof wat hulle bely. Hulle bely hulle lewende persoonlike gemeenskap met God. Hierdie gemeenskap met God is nie slegs 'n lewensverandering soos Tillich (1967:130) impliseer nie, maar 'n totale nuwe lewe met 'n nuwe inhoud en doel. Die gemeenskap is die grond van christelike spiritualiteit.

Enige poging tot kerkwees moet begin by die gesprek rondom geloof. Modernisme het die hele kwessie van geloof bevraagteken, met die gevolg dat die rasionele denke en etiese norme meer op die voorgrond getree het. Hiervolgens moes dit vir die kerk nie meer gaan oor die geloof van mense nie, maar oor hulle etiese bewussyn. In die 'politieke teologie' het maatskaplike betrokkenheid van die kerk voorop gestaan en het dit sake soos geloofsbelydenis en belewenis vervang (Fierro 1977:207). As gevolg van hierdie verskuiwing is kerkwees in die sestiger- en sewentigerjare gerig op die ombouing van die kerk tot 'n politieke instrument waardeur etiese norme in die moderne samelewing

gerealiseer moet word. In die proses kon die kerk saamwerk met al die instansies wat dieselfde doel voor oë het. Die politieke aksiedrif van die Wêreldraad van Kerke is 'n direkte gevolg van hierdie konsep van kerkwees.

Kerkwees moet uiteindelik die rol van die kerk in die sekulariserende wêreld aanspreek. Maar die saak is nie, soos die politieke teologie beweer, die eerste tree van kerkwees nie. Die feit dat die kerk in die Bybel aangedui word as 'gelowiges' wys op die dominante plek van geloof in alles wat die kerk raak. Die kerk bestaan volgens die begrip uit mense wat in 'n bepaalde verhouding tot God staan. Hierdie verhouding moet konkreet en geestelik beleef word as persoonlike gemeenskap met God (Brienen 1978:1). Uit hierdie verhouding groei die gelowige se bestaan in die wêreld. Die etiese aksie van die kerk is dus ingeplant in die belydenis en die belewenis van geloof. Die persoonlike verhouding met God gaan sosiale aktiwiteit vooraf. Kerkwees moet dus allereers gerig word op die opbou van die geloof. Die kerklike bediening moet so ingerig wees, dat gelowiges se verhouding met God versterk word, sodat hulle vanuit die belewenis van hierdie verhouding, dit wil sê, deur egte christelike spiritualiteit, vernuwend in die wêreld kan optree. Kerkwees moet geloofsbelewing versterk en geloofsbelewing moet 'n dinamiese christelike lewe in die wêreld oplewer. Hierop word later weer teruggekom.

Geliefdes

Naas die uitdrukkings 'uitverkorenes', 'uitgeroepenes' en 'gelowiges' word op enkele plekke in die Nuwe Testament die begrip 'geliefdes' as beskrywing van die kerk gebruik (Rom 1:7; Ef 5:1; 1 Tim 6:2; Jud 1:20). Hoewel die uitdrukking ook nou verwant is aan die drie ander uitdrukkings wil die begrip ook, soos elkeen van die ander, 'n eie saak beklemtoon.

Volgens Ridderbos (1959:28) belig die begrip twee sake. Eerstens bring dit God se liefde aan die orde. Die kerk word 'geliefdes' genoem omdat dit die voorwerp is van God se liefde wat in Christus tot die mens uitgaan (Rom 5:8). In hierdie verband druk die begrip 'n ekklesiologiese kwaliteit uit. Die kerk is die sigbare teken van God se liefde, wat in die beloftes van die evangelie verkondig word. Die bestaan van die kerk is daarom in 'n sin ook die bewys dat die beloftes waar is en dat God die werk van sy hande nie laat vaar nie. Die liefde het ook 'n bepaalde karakter, want dit word 'in Christus' betoon (Rom 8:39; Joh 3:16, 35; 10:17; 15:9; 17:23–26).

Tweedens druk die begrip 'geliefdes' 'n belangrike aspek van die bestaanswyse van die kerk uit. Die liefde van God moet gelowiges aanspoor tot liefde vir mekaar (Ef 5:1). Daarom word die liefde wat sy oorsprong in God het, in die harte uitgestort (Rom 5:5) en is dit 'n gawe van die Gees. Die liefde in die kerk moet 'n weerspieëling wees van God se liefde tot die mens (Pop 1964:389). 'Geliefdes' is dus 'n beskrywing van God se liefde in Christus en van die liefde wat in die bestaan van die kerk sigbaar moet funksioneer.

Soos die ander genoemde uitdrukkings oor die kerk gee die begrip 'geliefdes', 'n baie belangrike eie direktief aan enige proses van kerkwees. Vernuwing in die kerk moet weë open sodat God se liefde weerspieël word en die liefde tussen gelowiges kan groei. Soos die uitdrukking 'gelowiges' aan kerkwees die doel stel om die geloofsgemeenskap te bevorder, stel 'geliefdes' die doel om die liefdesgemeenskap te bevorder. Kerkwees wat nie hierop ag slaan nie, is nie meer besig met die kerk van Christus nie. Die konsep van die kerk as liefdesgemeenskap is 'n belangrike pilaar waarop die kerk se antwoord op sekularisme gebou kan word. In 'n samelewing van sosiale disintegrasie, vereensaming, ruwe verhoudinge en marginalisering van mense is die liefdesgemeenskap 'n oase van saambinding en koestering.

Die tweede groot perspektief op die kerk is die perspektief van God, die Seun. In hierdie verband word die kerk beskryf as 'liggaam van Christus'. Hierdie metafoor en die ander begrippe wat daarmee saamhang stel ook belangrike vereistes aan kerkwees en daarop word vervolgens gewys.

Die kerk as liggaam van Christus

Die uitdrukking 'liggaam van Christus' as beskrywing van die kerk word in die Nuwe Testament dikwels aangetref (1 Kor 6:12–20; 10:14–22; 12:4–8; Kol 1:15–20, 24–27; 3:15; Ef 1:10, 22, 23; 2:16; 4:4–16; 5:22, 23). Daar is wel verskillende variasies van die begrip. Romeine 12:5 sê byvoorbeeld dat die gelowiges almal 'een liggaam in Christus en elkeen afsonderlik lede van mekaar' is. In Efesiërs 1:23 word die gemeente 'sy liggaam' genoem en in Efesiërs 4:11 word die gemeente beskryf as die 'liggaam van Christus'. In Kolossense 1:18 word van Christus gesê dat 'Hy die hoof van die liggaam [is], naamlik die gemeente.' Al hierdie variasies het egter dieselfde grondbetekenis en dit is, dat daar 'n noue organiese band bestaan tussen Christus en die kerk, en as gevolg daarvan ook tussen die gelowiges onderling. In hierdie metafoor staan die gemeenskap tussen gelowiges en Christus, en gelowiges onderling, sentraal. Hierdie grondbetekenis lê opgesluit in die begrip 'liggaam'.

Díe woord 'liggaam' is vir die eerste keer gevind in die werk van Homeros en hy het twee betekenisse daaraan geheg, naamlik, 'n lewende liggaam en 'n dooie lewelose liggaam, dit wil sê 'n lyk (Schweizer 1971:1024). Die verband waarin Paulus die uitdrukking 'liggaam van Christus' gebruik, wys duidelik dat hy nie hier die vleeslike liggaam van Christus bedoel nie. Hy wys op 'n groter entiteit. Hierdie beeldspraak was in sy tyd algemeen bekend, want die begrip 'liggaam' met hierdie betekenis, is gebruik deur die gnosisleer, die leer van Plato oor die 'polis' en die stoïsynse filosofie (Du Plessis 1962:40).

In die gnosisleer is die kosmos gesien as 'n 'liggaam' waarvan elke mens 'n deel is. Plato het die 'polis' beskryf as 'n 'liggaam' wat soos die menslike liggaam 'n goed georganiseerde geheel moet wees. Die stoïsynse filosofie het die kosmos ook beskryf as 'n liggaam wat deur 'n godheid deursuur is (MacGregor 1959:157). Paulus maak gebruik van hierdie beeldspraak, maar hy heg daaraan 'n totaal ander betekenis. Die 'liggaam' bestaan vir hom alleen 'in Christus'. Die gelowiges word in Christus saamgevoeg tot 'n groter entiteit, naamlik die 'liggaam' van Christus. Hiervan is Christus die hoof.

Kolossense 1:18 werp belangrike lig op die hoofskap van Christus. Die woord wat vir 'hoof' gebruik word, dui op die kop van 'n menslike liggaam. Christus is dus nie hoof van die liggaam soos wat iemand hoof van 'n skool of vereniging is nie. Perriman (1990:136) waarsku daarteen om die metafoor te verklaar vanuit so 'n moderne voorveronderstelling. Paulus gebruik die woord as aanduiding van 'n fisiologies liggaamlike hoof. Die hoof-liggaam-verbondenheid moet dus só verklaar word: Net soos die kop en die liggaam van 'n mens onlosmaaklik organies aan mekaar verbind is, so is Christus die hoof met die kerk, sy liggaam, verbind. Sonder die kop kan die liggaam nie leef of funksioneer nie. Deur die kop is die ledemate van die liggaam ook aan mekaar verbind. In die metafoor 'liggaam van Christus' gaan dit dus primêr om die hegte mistieke verbondenheid van Christus en die gelowiges as die voedingsbron van christelike spiritualiteit en alle vorme van kerkwees.

Teen die agtergrond van hierdie primêre betekenis kan ook ander belangrike aksente gelê word. Cullmann (1956:108, 123) lê klem op die feit dat Christus die primêre regeerder van die kerk is. Hierdie aspek van die hoofskap van Christus is sedert die Reformasie beskou as die vertrekpunt van gereformeerde kerkregering (Bouwman 1970:2). Christus as die hoof regeer die kerk deur middel van die dienste wat Hy ingestel het. In sy dogmatiese bespreking van die begrip 'liggaam van Christus' benadruk Van Niftrik (1961:270) die kerk se volkome afhanklikheid van Christus, terwyl Guthrie (1981:745)

in sy verklaring veral wys op die kerk as die volheid 'van Hom wat alles in almal vervul.' Die uitdrukking 'liggaam van Christus' impliseer dus benewens verbondenheid ook Christusregering, afhanklikheid en die geestelike vitaliteit wat bestaan (en moet bestaan) juis vanweë die band tussen die hoof en die liggaam. Daarom moet die gemeente ook in Christus opgroei (Thiessen 1990:331). Alles wat in die samekoms van die gemeente plaasvind moet hierop gerig wees (1 Kor 14:26). Die verhouding met Christus kan dus beskryf word as 'n sigbare interdimensionele verhouding. Ander bybelse begrippe wat die metafoor 'liggaam van Christus' verder belig, is 'gemeenskap', 'bruid van Christus' en die 'wynstok en die lote'.

Gemeenskap

Die uitdrukking wys primêr op die gemeenskap van gelowiges in Christus (1 Kor 1:9). Hierdie gemeenskap is die gevolg van die verlossing in Christus. Sonder Christus is die mens dood as gevolg van sy oortredings (Ef 2:1); 'n slaaf van die onsigbare bose magte (v. 2); uitgesluit uit die burgerskap van Israel; en ver van God af (v. 12). Maar in Christus word die sondaar 'n nuwe mens en ontvang saam met Hom 'n plek in die hemel (Ef 2:6). Christus bring uit die alleenbestaan van die sondaarmens ware gemeenskap tot stand. In hierdie nuwe gemeenskap kry die gelowige deel aan alles wat Christus het (Pop 1964:226).

Die gemeenskap moet egter nie slegs as 'n mistieke gemeenskap met Christus beskryf word nie. Die gelowige se band met Christus en met sy medegelowiges moet sigbaar beleef en uitgedruk word. Beide Van Niftrik (1961:269) en Theron (1978:119) beklemtoon die sigbare konkrete dimensie van die gemeenskap in Christus. Die gemeenskap moet 'n sigbare en meetbare eienskap van die kerk wees, want dit lê verpligtinge op die gelowiges. Hulle moet hulle medegelowige liefhê (Heb 13:1) en hulle moet mekaar dien (Gal 6:10; Mark 10:44). Hulle moet mekaar vermaan, bemoedig en ondersteun (1 Tess 5:14; 1 Tim 4:13; 2 Tim 4:2). Die gelowiges word opgeroep om teenoor mekaar sonde te bely en vir mekaar te bid (Joh 5:16), en in vrede en droefheid met mekaar saam te leef (Rom 12:15; Ef 4:32). Hulle moet gasvryheid teenoor mekaar bewys (Rom 12:13) en vrede met mekaar hou (Rom 14:19). Daar moet verdraagsaamheid (Ef 4:2; Gal 6:2) en vergifnis wees (Rom 12:14; Ef 4:2). En almal moet teenoor mekaar die waarheid praat 'want ons is mekaar se lede' (Ef 4:25). Daar kan nog ander voorbeelde van die sigbare beoefening van gemeenskap genoem word, soos Heyns (1977:90) aandui. Bogenoemde toon egter hoe belangrik die gemeenskapsbeoefening binne die liggaam van Christus is. Die diens

van die gelowige binne die kerk word met al hierdie opdragte uitgespel. Hierdie diens moet daadwerklik verrig word en ʼn bedieningsmodel wat nie daarvoor ruimte laat nie, voldoen nie aan hierdie belangrike aspek van kerkwees nie.

Die gemeenskapsbeoefening mond ook uiteindelik uit in die gemeenskaplike beoefening van die christelike kultuur binne die samelewing. Schilder (1953:76) lê ʼn direkte verband tussen gemeenskap en kultuur. Gebaseer op die fondasie van die geloofsgemeenskap en verbondenheid van die liggaam aan die hoof, vervul die gelowiges hulle roeping in die wêreld. Hulle inspirasie vir betrokkenheid in die wêreld en die motivering vir hulle ywer is die krag wat hulle put uit hulle geloofsgemeenskap met Christus as die 'kop' van ʼn lewende liggaam. Die gelowiges se energiebron vir hulle roepingsvervulling is die gemeenskap wat hulle soek en beleef in die liggaam van Christus.

Bruid van Christus

Die innige verbondenheid van die kerk aan Christus word verder verduidelik deur die beskrywing van die kerk as die 'bruid van Christus' (Op 18:23; 21:2, 9; 22:17). In 2 Korintiërs 11:2 word die kerk ook vergelyk met ʼn jongmeisie wat aan Christus voorgestel word. In Efesiërs 5:25 en 26 word die liefde van Christus vir die kerk teen die agtergrond van die metafoor uiteengesit. Heyns (1977:60) toon aan dat hierdie beeld wys op die eksklusiwiteit van die verhouding van Christus en die kerk. Die trou van die bruidegom staan vas en daarom moet die bruid weet dat sy haar liefde met niemand mag deel nie. Die beeld dui, volgens hom, ook op die 'feestelikheid' van dié verhouding, want dit is ʼn verhouding van vreugde en blydskap, van gemeenskap en liefde, van geborgenheid en sekerheid, en van hoop en tevredenheid.

Benewens die eksklusiwiteit van die verhouding wys Gassmann (1968:221) ook op die persoonlike karakter daarvan. Die verhouding van Christus met die kerk is nie net ʼn verhouding met ʼn korporatiewe eenheid nie, maar ook met elke gelowige persoonlik. Wat geld vir die kerk, geld vir elke gelowige. Ook in ʼn gelowige se eie persoonlike lewe moet die getrouheid aan die bruidegom na vore kom. Die persoonlike verhouding is ook die prinsipiële basis vir persoonlike etiek. Juis omdat gelowiges persoonlik aan Christus verbind is, moet hulle byvoorbeeld alle seksuele losbandigheid vermy (1 Kor 6:12–20). Die persoonlike band met Christus as die mensgeworde Woord rig en lei die gelowige se etiese besluitneming juis in sake waaroor die geskrewe Woord nie pertinente riglyne bied nie. Hierdie band gee ook ʼn bepaalde karakter aan die gegewens wat gelowiges uit die boek van die natuur (natuurreg) bekom.

Die wingerdstok en die lote

Hierdie beeld is deur Jesus self gebruik in Johannes 15. Twee belangrike aspekte van die verhouding van Christus en die gelowige word hierdeur uitgedruk. Eerstens word die hegtheid en intensiteit van die verhouding uitgebeeld. Lote groei uit die wingerdstok, en is organies deel van die wingerdstok. Tweedens ontvang hulle lewenskrag van die wingerdstok. Die lote kan vrug dra slegs as hulle aan die wingerdstok verbind is. Die gelowiges dra vrug en is lewenskragtig en groei in die geloof en die werke van die geloof wanneer hulle soos 'n loot, heg en stewig in die wingerdstok ingeplant is.

Die beeld wat Christus gebruik, wys dus op die totale verandering en die nuwe vermoëns wat die gelowiges as gevolg van hulle verbondenheid met Christus ervaar. Maar die implikasies hiervan is ook duidelik. Die lote móét in die wynstok veranker wees. Dit is die diepste en belangrikste fondament van hulle lewe. Buite Christus om is daar geen lewenskrag, godsvrug of lewensheiliging nie (Hendriksen 1973:300).

Die metafoor 'liggaam van Christus' en die nuwe begrippe wat dit verduidelik, bring die proses van kerkwees in antwoord op sekularisme voor die belangrike vraag: Wie is Christus? Die antwoord op dié vraag bepaal die koers en aard van kerkwees. Beide die 'teologie van sekularisasie' en 'politieke teologie' het die klem verskuif van die opgestane Christus na die politieke en die historiese Jesus. Sölle (1967:34), Gutierrez (1974:95) en Fierro (1977:15), as eksponente van hierdie verskuiwing, het ook die siening van die moderne rol van die kerk verander. Soos die historiese Jesus, moet die kerk, volgens hierdie beskouing, opgaan in die stryd om politieke bevryding. Ntwasa (1973:114) druk hierdie konsep van kerkwees duidelik uit met sy stelling dat die kerk nie net gesien kan word as die gemeenskap van gelowiges met geestelike ervaringe nie, want dit is die gemeenskap van hulle wie se lewe die kwaliteit van 'Christus in sy stryd teen menslike verknegting' het. Dit is die gemeenskap van bevryders, anders is dit nie die kerk nie.

Wie Christus bely as die opgestane Here sal kerkwees totaal anders definieer. In die lig van hierdie belydenis moet kerkwees gerig wees op die herstel en opbou van die idees wat die metafoor 'liggaam van Christus' bied. Samevattend kan die idees soos volg gestel word: Dit is die herstel en opbou van die Christusregering in die kerk, die uitdrukking van 'n sigbare geloofsgemeenskap en die opbou van die voortdurende lewensheiliging en godsvrug wat daaruit moet voortvloei. Kerkwees moet die oog weer vestig op die lewende verheerlikte Christus en die gelowiges se verbondenheid aan hom soos dit uitgedruk word in 'n lewe van geloof, godsvrug en diens.

Die derde perspektief in die trinitariese lig op die kerk in die Bybel is die beskrywing van die kerk as gebou van die Heilige Gees. Om verdere prinsipiële riglyne vir kerkwees uit te spel, word vervolgens aan hierdie metafoor en ander gepaardgaande beelde, aandag gegee.

Die kerk as gebou van die Heilige Gees

Op verskeie plekke in die Nuwe Testament word die kerk genoem ′n ‘gebou van God’ (1 Kor 3:9; 2 Kor 6:16; Ef 2:20–22; 1 Tim 3:15). Christus is die hoeksteen van die gebou (Matt 16:18; 1 Kor 3:11; 1 Pet 2:6) en woon daarin deur die Gees (1 Kor 3:16; 6:19). Die gelowige beoefen ook priesterlike diens in die ‘gebou’, soos blyk uit die agtergrond van Hebreërs 13:15, 1 Petrus 2:9 en Openbaring 1:6 (Thiessen 1990:311). Die metafoor het twee belangrike fokuspunte, naamlik dat dit die kerk enersyds beskryf as woonplek van die Gees, en andersyds as werkplek van die Gees.

Die kerk as woonplek van die Gees

Hierdie metafoor, wat in Efesiërs 2:19–22 belig word, het ′n Ou Testamentiese agtergrond. Die tabernakel in die Ou Testament was ′n simbool van God se teenwoordigheid onder die verbondsvolk. Toe die tabernakel ingewy is, het ′n wolk die tent oordek ‘[*E*]n die magtige teenwoordigheid van die Here het die tabernakel gevul’ (Eks 4:34, 35). Die tent het saam met die volk getrek en is later in Kanaän in verskillende vorme gevestig totdat die betekenis daarvan oorgedra is op die tempel in Jerusalem (De Vaux 1988:312). Dit het egter nie beteken dat die Here net tot die gebou beperk is nie. Die gebou was ′n simbool van sy teenwoordigheid en van sy dinamiese regering oor die volk (Helberg 1980:127; Vriezen 1966:388).

In die Nuwe Testament word die gelowige, maar ook die gemeenskap van gelowiges, voorgestel as die woonplek van die Gees, hoewel Hy nie net tot hierdie woonplek beperk is nie (Guthrie 1981:748). Hierdie inwoning van die Gees is ′n teken van die volle erfenis wat daar vir die kinders van die Here wag. In die teenwoordigheid van die Gees spreek iets van die aard van die toekomstige koninkryk van God (Rom 8:23; 2 Kor 1:22). Dit beteken egter nie dat slegs ′n deel van die Gees teenwoordig is nie. Hy is self volledig teenwoordig (Theron 1978:87). As sodanig is die kerk self ook ′n teken van die volheid wat kom. Die kerk, vervul met die Gees, is in die hede ′n sigbare vooruitskouing van die bedeling wat eenmaal met die wederkoms van Christus gevestig sal word (Cullmann 1956:117).

Die inwoning van die Gees kwalifiseer ook die uniekheid van die kerk. Hierdie uniekheid lê opgesluit in die woord 'heilig'. Die kerk is heilig, dit wil sê, anders as die gebroke wêreld. Selfs in haar eie gebrokenheid is die kerk nog die unieke woonplek van die Gees (Tillich 1967:375). Maar juis vanweë haar heiligheid moet dit wat wêrelds is uit die kerk geweer word en moet alles op geestelike vlak geskied (Van Genderen & Velema 1992:620). Die kerk kan dus nie gedefinieer word as 'n menslike instituut wat as samelewingsverband tussen ander bestaan nie. Die kerk is ook nie onderhewig aan slegs historiese en sosiologiese norme nie. Die kerk as woonplek van die Gees bestaan op 'n unieke wyse. Kerkwees moet altyd met hierdie uniekheid rekening hou en kan daarom nie slegs uitgaan van historiese en sosiologiese norme nie.

Die kerk as werkplek van die Gees

Die kerk is volgens die metafoor die 'gebou van die Heilige Gees' ook die werkplek van die Gees, hoewel die werk van die Gees ook nie net tot die kerk beperk moet word nie. Die werk van die Heilige Gees word in hierdie boek nie volledig behandel nie. Goeie eksegetiese, openbaringshistoriese en dogmatiese uiteensettings vanuit gereformeerde perspektief word hieroor gevind in die boeke van Ridderbos (1971:479), Floor (1979:63), Kruger (1981:33) en Jonker (1983). In die volgende standpuntstelling oor die werk van die Gees in die kerk word by hulle gevolgtrekkings aangesluit en dit word van toepassing gemaak op die rol en betekenis van die kerk as morele agent in die huidige sekulariserende samelewing.

Wanneer die werk van die Heilige Gees ekklesiologies beskou word, kan die volgende gesê word: Die werk van die Gees in die kerk is om die kerk self op te bou (Du Preez 1990:257). Teen die agtergrond van die reeds besproke metafoor 'liggaam van Christus' wys hierdie opbou ook op die dinamiek van kerkwees. Juis omdat die Gees die kerk voortdurend opbou, kan (en mag) die kerk nooit verstar in formalisme en institusionalisme nie. Organisasie en beplanning is instrumenteel in die bouprosesse en juis omdat die opbou 'n proses is, kan historiese modelle van kerkwees nie as normatief vir alle omstandighede aangebied word nie. Wie een historiese model van die kerk en bediening as 'n model vir alle tye wil aanbied, fundeer die kerk by implikasie in die mens. En daardeur word die bouproses effektief teengewerk. Wie bely dat die kerk alleen moontlik is as gevolg van die werk van die Gees, soos Van Niftrik (1961:266) die standpunt beredeneer, sal aanvaar dat die opbou van tyd tot tyd nuwe bedieningsmodelle lewer wat in diens staan van die bouproses. Die werk van die Gees maak voortdurende

vernuwing noodsaaklik omdat die kerk 'n dinamiese liggaam is en nie in 'n struktuur kan versteen nie.

Die werk van die Gees in die opbou van die kerk is egter nie willekeurig nie. Die Heilige Gees bou op die fondament van die apostels en profete met Christus as die hoeksteen (Ef 2:20). Hierdie uitdrukking vat die totale funksionering van die kerk saam. Van Niftrik (1961:265) sê met verwysing na Handelinge 2 dat die 'bou op die fondament van die apostels en profete' wys op die konkrete getuienis wat in die kerk moet leef en van die kerk moet uitgaan. Alles sentreer om die Woord. Hierdie getuienis is die onveranderbare permanente goue draad wat deur die kerk se bestaan loop. Die getuienis het ook 'n duidelike konsentrasiepunt, en dit is Christus. Daarom word Hy die hoeksteen genoem. Die Gees werk met so 'n bouplan. Wat die Gees in die kerk laat gebeur is bedoel om getuienis te bewerk. Daarom is kerk en getuienis feitlik sinoniem. Die werk van die Gees laat die kerk as liggaam leef en hierdie lewe bestaan uit getuienis van die grootheid van God en sy bedoeling met die wêreld.

Die getuienis moet egter nie net tot die Woordbediening beperk word nie. Van Niftrik sê verder dat die getuienis beide die bediening van die sakramente en die beoefening van barmhartigheid bevat. Die getuienis is 'n getuienis met Woord, aanbidding en daad. En in alles wat hieruit voortvloei moet die evangelie van Christus sentraal staan. Hoewel die bouwerk van die Gees nie in historiese modelle gegiet kan word nie, geskied die bouwerk altyd op die fondament van Christus en die Woord. Hierdie prinsipiële lyne moet in enige poging tot kerkwees die rigting aanwys. Dit bring mee dat die kerk opgebou word om in Woordbediening, sakramente, kerkwees en barmhartigheid effektief in die samelewing te getuig. Die bediening in al sy fasette het dus 'n globale evangeliserende gerigtheid om kerke te bewaar, te plant en die samelewing moreel op te bou.

Toepassing: Die kerk as morele agent in die samelewing

In die Nuwe Testament word die kerk enersyds beskryf as die wêreldwye versameling van gelowiges (universele kerk), asook die versameling van christene op 'n bepaalde plek (Lindijer 1962:54; Snyman 1977:25). Wat die Skrif in die verskeie metafore leer oor die kerk geld vir die kerk as universele grootheid, bestaande uit die gelowiges oor die hele wêreld heen, asook die plaaslike kerke, hoe klein dié ook al mag wees. Elke plaaslike kerk is 'n volledige (sigbare) manifestasie van die universele kerk en dra al die eienskappe daarvan (Strauss 1992:188). Die bybelse beelde van die kerk wat in trinitariese lig die

kerk beskryf, toon aan hoe groots en diep die hele openbaring aangaande die kerk is. Die metafoor 'volk van God' sê dat elke plaaslike kerk God se eiendom is, en nie 'n menslike instelling wat deur mense regop gehou moet word nie. Die metafoor sê ook dat persoonlike geloofsgemeenskap met God die diepliggende voorvereiste is van kerkwees. Kerkwees moet hierdie beginsel eerste op die agenda plaas. Die metafoor 'liggaam van Christus' belig die noodsaak van die Christusregering in die kerk en die sigbare gemeenskap van die gelowiges as kenmerke van die kerk. Kerkwees kan daarom ook nie anders, as om die Christusregering en liefdesgemeenskap van die gelowiges in enige gegewe omstandigheid te kontekstualiseer nie. Die metafoor 'gebou van die Gees' toon aan dat die kerk 'n unieke groeiende gemeenskap is wat onder leiding van die Heilige Gees in alle aspekte van kerkwees moet getuig van Christus en sy betekenis vir die wêreld.

Die krag van die kerk lê juis in haar gemeenskapskarakter. Heyns (1989:441) klee hierdie gemeenskapskarakter in wanneer hy die kerk omskryf as 'n belydende gemeenskap, 'n aanbiddingsgemeenskap, 'n onderrigtende gemeenskap, 'n kulties liturgiese gemeenskap, 'n profeties getuigende gemeenskap en 'n sendingbedrywende gemeenskap. Hierdie kan saamgevat word in drie hoofaksente, naamlik die kerk as profetiese gemeenskap, as terapeutiese gemeenskap en as morele gemeenskap. Die kerk as unieke gemeenskap wat uitgeleef word op hierdie drie wyses is 'n rigtingwyser vir die rol wat die kerk in die opkomende sekulêre paradigma kan speel. Watter model van kerkwees ook al deur die onderskeie kerklike tradisies gekies word, die uitdaging lê daarin dat dit so ingeklee moet word dat die gemeenskapskarakter tot volle ontplooiing kom. Wuthnow (1993:32) sê dat die kerk van die een-en-twintigste eeu, soos in vorige eeue, sal lewend wees solank sy aan mense 'n kragtige bewustheid van gemeenskap en geborgenheid bied. Die gemeenskapskarakter van die kerk is die sleutel tot 'n effektiewe en dinamiese invloed op die samelewing. In die gemeenskapskarakter van die kerk lê haar sterkpunt. Die vraag is nou hoe die kerk as morele agent in die samelewing hierdie dinamiese invloed kan uitoefen in 'n sekulariserende omgewing.

'n Profetiese gemeenskap

Die kerk is en bly 'n profetiese gemeenskap wat moet getuig van Christus en die hoop wat Hy bring. Hierdie taak word primêr uitgevoer deur die prediking in die plaaslike kerk. Bright (1980:164) sê tereg dat die kerk lewe deur die prediking van die Woord (kyk ook Jonker 1976). Stott (1982:15) huldig dieselfde standpunt met sy stelling dat prediking van die Woord onmisbaar is vir die christendom. Sonder prediking verloor kerke hulle

egtheid, want die christelike geloof is in wese 'n godsdiens van die geskrewe Woord van God. Hierdie oortuiging leef nog in 'n mindere of meerdere mate by al die christelike tradisies. Die vraag is hoe die profetiese getuienis van die kerk ingeklee moet word ten einde die mens in die groeiende sekulariserende samelewing aan te spreek.

Daar word in prakties teologiese ondersoeke in die lig van moderne wetenskaplike kommunikatiewe bevindings tans baie navorsing oor die aard van woordbediening in plaaslike kerke gedoen. Baie van die bevindings van die kommunikasiewetenskappe kan inderdaad met groot vrug op die woordbediening toegepas word. Hieraan word egter nie in hierdie hoofstuk aandag gegee nie omdat dit lê op die terrein van die 'praktiese teologie', en daar vanuit daardie dissipline reeds waardevolle voorstelle gemaak en toegepas word.

Wat hier bepleit word, is 'n verskuiwing van die hele aanslag van christelike getuienis van 'n monologiese krities veroordelende getuienis na dialogies verduidelikende betrokkenheid. Die getuienis van kerke in die verlede was al te veel eensydig konfronterend en apologeties. Al te veel word geloof vereenselwig met 'n gesindheid van veroordeling en geestelike snobisme. Dit is nodig dat hierdie getuienis 'n dialoog word met die samelewing, om vanuit die dialogiese betrokkenheid op 'n solidêre wyse rigting aan mense te gee. Reaktiewe veroordelende uitsprake op grond van kerklike gesag spreek mense met 'n postmodernistiese lewensuitkyk nie meer aan nie. Daarom verlaat baie christene die kerk en soek hulle christelike spiritualiteit en gemeenskapsbelewing buite die kerk. Die woordbediening moet deel wees van die vormingsproses van denke in 'n era waarin kennis dramaties vermeerder en mense met talle lewensvrae gekonfronteer word. Woordbediening moet met die mens van vandag saam op weg gaan in die ervaring van die werklikheid. Uiteraard sal dit beskeidenheid verg van kerklike getuienis, en 'n terughoudendheid om nie te gou standpunt in te neem oor ingewikkelde hedendaagse lewenskwessies nie. As 'n profetiese gemeenskap kan die kerk op hierdie dialogies betrokke wyse baie doen om gegronde en geloofwaardige rigting te gee en mense deur die ingewikkelde werklikheid na God te lei. Woordbedienaars moet deeglik opgelei word in die teologie, maar ook in die wetenskappe wat help om die denke en lewe in die sekulariserende samelewing te verstaan en aan te spreek. Die vraag is nie net of die predikers van vandag nog die Woord ken nie, maar ook of hulle die wêreld ken. Kan hulle die Woord by die werklikheid bring?

Profetiese getuienis hou egter nie op by die amptelike woordbediening nie. Die leiding wat die predikant as bedienaar van die Woord gee moet deursyfer na alle ander samelewingsverbande. Dit geskied op twee wyses: Eerstens is dit die roeping van die

gelowiges om die morele beginsels wat deur die woordbediening ontbloot word in hulle eie leef- en werkkring te konkretiseer. Die gelowiges is die kragdrade wat vanaf die kragstasie (die plaaslike kerk) die lig van die Woord in die samelewing indra. Gelowiges moet kan optree as morele opinievormers op hulle terreine van kundigheid. Hulle moet die rol van etiese leierskap opneem, soos Le Bruyns (2009:49) in sy onlangse publikasie bepleit. Op hierdie wyse moet die lig van die woordbediening op die politiek, ekonomie, sakelewe, kultuur en gemeenskapsverhoudinge val. Gelowiges moet deur die woordbediening in staat gestel word om die ingewikkelde morele problematiek van die hedendaagse samelewing op ʼn dialogies betrokke en solidêr kritiese wyse aan te spreek. Gelowiges moet toegerus en gelei word om in die samelewing die waghond te wees van die owerhede van die dag, en voortdurend op kundige wyse te wys op onregmatighede. Gelowiges moet geïnspireer word om alarm te maak waar wanpraktyke soos geweld teen vroue en kinders, kriminele geweld en alle ander vorme van geweld kop uitsteek. In hierdie opsig het Olivier (2011:246) onlangs bevind dat christene dikwels deur hulle swye oor geweld deel van die probleem geword het. Op so ʼn wyse word die lig van die kerk in die samelewing gedoof en word die proses van sekularisering versterk. Veel eerder moet gelowiges saam op die voorpunt wees om die gemeenskap bewus te maak van die omvang en destruktiewe gevolge van geweld. Dieselfde geld vir die groeiende kommerwekkende virus van korrupsie in die openbare- en privaatsektore van die Suid-Afrikaanse samelewing (kyk Vorster 2012b:133).

ʼn Verdere aspek van profetiese getuienis is die samelewingskritiek en probleemoplossende bydrae van amptelike kerklike getuienis. In die apartheidsbedeling was kerke as burgerlike organisasies besonder aktief in óf die verdediging óf die afwysing van die filosofie en praktyk van apartheid. Kerke was deel van ʼn vurige debat wat deur prediking aan albei kante onderlê is. Skerp en duidelike getuienis het uitgegaan na die owerheid. In die oorgang na ʼn grondwetlike demokrasie in Suid-Afrika het kerke deur middel van duidelike kerklike getuienis ʼn belangrike rol gespeel. So ook in die aanvanklike opbou van ʼn etos van menseregte. In die sekulariserende gemeenskap in Suid-Afrika na 1994, het die getuienis van kerke egter getaan. Dit blyk dat die privatisering van die godsdiens, waarop vroeër gewys is, hier ook sy tol begin eis. Weliswaar is sommige kerke betrokke by ontwikkelingsprojekte, maar die groot klem in teenswoordige kerklike bediening in Suid-Afrika is op die opbou van innerlike vroomheid en spiritualiteit. Weinig kom nog tereg van die aktiewe samelewingskritiek wat drie dekades gelede nog ʼn kenmerk van die rol van kerke in die samelewing was. Selde word ʼn duidelike getuienis vanuit kerklike kringe gehoor teen samelewingsvraagstukke soos geweld, korrupsie, die

aftakeling van die huwelik en gesinslewe, seksuele immoraliteit, aborsies, armoede en magsmisbruik deur die owerheid. Kerke kom weinig op vir versoening en geregtigheid en word dikwels in hierdie opsig oorskadu deur ander sekulêre organisasies op die terrein van die burgerlike samelewing.

As 'n profetiese gemeenskap moet kerke deur middel van die prediking in die plaaslike kerke, die toerusting van gelowiges tot aktiewe prinsipiële gefundeerde samelewingsbetrokkenheid, en duidelike kerklike getuienis oor die morele mankemente van die sekulariserende samelewing, 'n rolspeler wees wat 'n duidelike verskil maak. As kerke onttrek uit die openbare oog – soos met die privatisering van die godsdiens in Europa gebeur – bied dit weinig hoop vir mense wat 'n hoë premie plaas op geregtigheid, versoening en vrede. So 'n tendens ontneem die kerke ook van die geleentheid om 'n alternatief te bied vir die sekularisering van die christelike geloof.

Die getuienisrol van kerke kan ook effektief gerealiseer word in samewerking met burgerlike organisasies wat die etiese ideale van gelowiges deel. Wêreldwyd word aandag gevra vir die rol wat burgelike organisasies kan speel om owerhede ook by te staan (en teen te staan), waar dit toepaslik is in die morele opbou van die samelewing. Burgerlike organisasies in Suid-Afrika begin 'n al sterker rol speel as gevolg van die stagnasie van politieke aksie, gerig op morele opbou, deur die huidige regering. Hierdie tendens moet verwelkom word. Meer nog, kerke moet dit aangryp as 'n bruikbare geleentheid van christelike getuienis tot die owerheid en die samelewing.

'n Terapeutiese gemeenskap

Brueggemann (1991:128) noem dat die soeke na meelewing en belewenis 'n kenmerk van die hedendaagse mens geword het. Die mens wil verhoudinge hê en die geborgenheid daarvan beleef. Die kerk is 'n verhoudingsgemeenskap wat as sodanig hierdie soeke kan beantwoord, veral vir mense wat die pyn van gebroke verhoudinge ervaar. Daarom kan die kerk ook beskryf word as 'n terapeutiese gemeenskap. As terapeutiese gemeenskap is die kerk besonder geskik om die soekendes van ons sekulariserende samelewing op te vang en ondersteuning te bied. Edgar (1995:375) gaan selfs so ver as om te pleit vir 'n 'postkerklike teologie' waarin die klem verskuif word van die kerk as 'n organisatoriese struktuur na die kerk as gemeenskapsbelewing. Hy beskou die tradisionele instituutmodel nie as doeltreffend in die beantwoording van die mens se soeke na gemeenskap nie. Institusionalisme en formalisme het inderdaad groot skade in kerke aangerig. Tog is dit nie moontlik om heeltemal van bedieningstrukture af te stap nie. 'n Struktuur is bruikbaar

as dit 'n middel tot die doel van kerkwees is en nie die doel op sigself nie. Die kerk moet nie in 'n struktuur opgaan nie, maar die struktuur moet die kerk in staat stel om waarlik 'n lewende verbondsgemeenskap te wees.

Die tradisionele strukture van die kerk en die wyse waarop dit gefunksioneer het, het onder druk gekom. Die tradisionele pastorale dienste van die predikant is in 'n groot mate oorgeneem deur professionele dienste in die gesondheidswetenskappe vanweë groter kundigheid in hierdie wetenskappe. Diakonale dienste is oorgeneem deur liefdadigheidsaksies van burgerlike organisasies. Tog het die kerk as ondersteuningsisteem steeds baie groot waarde, veral omdat dit 'n unieke gemeenskap is waar die sosiale groeperingsnorme van die samelewing nie teenwoordig behoort te wees nie. 'n Plaaslike kerk is 'n deursnit van die hele samelewing en is in hierdie opsig uniek. Mense kan op ondersteunende wyse geakkommodeer word in probleemhantering en die verwerking van droefheid, pyn en bekommernis. Soekendes en eensames kan geborgenheid vind in die kerklike gemeenskap. Geen ander samewerkingsverband kan hierdie funksie so effektief verrig nie, omdat slegs die kerk bo sosiale grense en differensiasie uitstaan. Dit blyk dat gemeentes wat van kleingroepbediening gebruik maak hiermee groot sukses behaal, soos verskeie ondersoeke aantoon (Hendriks 1992). As gemeenskap kan die kerk dus inderdaad 'n belangrike terapeutiese funksie vervul.

'n Morele gemeenskap

Die belangrikheid van die kerk as morele gemeenskap wat as voorbeeld kan dien vir die sosiale lewe word al hoe meer in die teologiese etiek ondersoek. In die apartheidsera in Suid-Afrika het Bosch (1991:172) baie klem gelê op die rol wat die kerk kan speel as alternatiewe gemeenskap wat as voorbeeld kan dien van effektiewe integrasie oor rassegrense heen en as teenvoeter vir apartheid in die Suid-Afrikaanse samelewing. Soos reeds gesê, noem die etikus Hauerwas (1981:42) die kerk 'n 'gemeenskap van karakter' wat op die model van Jesus se lewe nie 'n sosiale etiek moet bied nie, maar in sy bestaanswyse 'n sosiale etiek is. In 'n latere werk het hy die gedagte nog verder uitgewerk (Hauerwas 2002:341). Die kerk moet in kerkwees 'n voorbeeld wees van 'n morele gemeenskap. Na sy ervaring van die mistastings van kerke in die era van die nasionaal-sosialisme in Duitsland het Moltmann (1990:122) daarvoor gepleit dat die kerk 'n *Exodusgemeinde* [exoduskerk] en 'n *Kontrastgemeinschaft* [alternatiewe gemeenskap] moet wees. Hierop is ook vroeër gewys. Albei hierdie konsepte is belangrik vir die saak wat hier aan die orde is. Die term '*exodus church*' wys op die kerk as die pelgrimsvolk van God (kyk Harvie

2009:34). Dit beteken dat die kerk wat gemotiveer is deur die beloftes van God nooit die slaaf of agent kan word van sosiopolitieke strukture en so sy unieke, eie aard kan prysgee nie. Ook kan die kerk as morele agent nie die oë sluit vir onderdrukkende en onregverdige sosiale strukture wat ideologieë soos rassisme, xenofobie of seksisme huisves nie. As 'n *Kontrastgemeinschaft* is die kerk 'n voorbeeldige gemeenskap wat die versoening in Christus en die liefde wat daaruit voortvloei moet demonstreer. In die bestaanswyse van die kerk moet die moraliteit wat God vereis, en wat Christus gedemonstreer het, sigbaar na vore kom. Die kerk as morele gemeenskap het 'n ryk skat van bybelse etiek wat voorbeeldig in die sekulariserende samelewing vertoon kan word en waardeur soekende mense na God gelei kan word.

Die belang hiervan in Suid-Afrika is die voorbeeld wat kerke kan stel as versoende gemeenskappe. Die kerk is in wese die vrug van die versoening in Christus. Die volk van God, liggaam van Christus en die gebou van die Heilige Gees is 'n gemeenskap wat oor alle samelewingsgrense heen aan mekaar verbind is. Gelowiges is 'broers en susters' in die geloof. 'n Plaaslike kerk moet dus as voorbeeld dien van hoe 'n gemeenskap – wat sosiaal verdeeld is in ryk en arm, oud en jonk, man en vrou, wit en swart en as gevolg van alle ander skeidslyne – 'n gemeenskap kan wees van onderlinge liefde en diensbetoon. In die apartheidsjare was baie kerke, veral die drie Afrikaanse kerke wat hulleself op rassegrondslag geïnstitueer het, 'n beeld *van die samelewing* in plaas van 'n voorbeeld *vir die samelewing*. So was kerke eerder deel van die probleem as deel van die oplossing. Na 1994 het die situasie in baie kerke ten goede verander, maar in sommige nie. Dit blyk dat baie plaaslike kerke nog probleme het om 'n voorbeeld te stel van versoende gemeenskappe. In hierdie kerke word die sosiale skeidslyne nog gekontinueer. Daar bestaan nog te veel ryk (wit) gemeentes wat geen insig toon of diens lewer ten opsigte van arm (swart) gemeentes nie. Wie die 'gemeenskap van die heiliges' bely, en steeds koud staan teenoor die lot van armes, verstaan nog nie wat die gemeenskapskarakter van die kerk beteken nie. 'n Belydenis wat nie uitgeleef word nie, ondergrawe ook die vertroue in die kerk en in die christelike geloof. Hierdie soort ongeloofwaardigheid dra by tot sekularisering soos die reeds genoemde protesateïsme na die Tweede Wêreldoorlog, getuig.

Elke kerk is ook 'n gemeenskap wat die vrede van die koninkryk vergestalt. Hierdie vrede is nie alleen 'n saak van spiritualiteit nie, maar van vreedsame verhoudinge tussen mense. Die belewing van gemeenskap tussen christene moet as voorbeeld dien vir die samelewing. In die kerk moet destruktiewe kragte soos rassisme, xenofobie, homofobie, haatspraak en seksisme geen plek hê nie. Elke plaaslike kerk moet die vrede van die

koninkryk uitstraal om te bereik wat Jesus beveel in Matteus 5:17. Daarmee saam moet die morele beginsels van verantwoordelikheid, eerlikheid, opregtheid, liefde vir die waarheid en getrouheid, sigbaar wees in gelowiges se omgang met mekaar in die verbondsgemeenskap.

Gevolgtrekking

Die kerk is 'n nuwe en unieke gemeenskap van mense. Dit is hierdie gemeenskapskarakter wat belig word deur die trinitaries georiënteerde metafore vir die kerk, tewete volk van God, liggaam van Christus en gebou van die Heilige Gees. Die drie vorme van gemeenskap soos hierbo bespreek het aktuele betekenis vir die sekulariserende samelewing in Suid-Afrika vandag. As profetiese gemeenskap kan die kerk deur diep ingrypende profetiese getuienis die samelewing aanspreek en opinievormend betrokke wees. As terapeutiese gemeenskap kan elke kerk helend inwerk op die nood van die gebroke samelewing, en as morele gemeenskap kan elke kerk die voorbeeld stel van wat christelike moraliteit in die praktyk behels. Moontlik kan die herwaardering van die kerk as gemeenskap die sleutel bied om 'n nuwe en ruim bestaansruimte vir die kerk as morele agent in die sekulariserende samelewing oop te sluit.

Sekularisering impliseer onder andere 'n teleurstelling in die kerk en christelike teologie. Minder verwagtinge word van die christelike geloof gekoester en mense soek heil en hoop elders. Kan christelike etiek in hierdie proses nog 'n konstruktiewe bydrae maak? By die voorstelle wat in die vorige twee hoofstukke gemaak is oor die reikwydte van die Tien Gebooie as basis vir 'n relevante koninkryksetiek, en die rol wat die kerke kan speel, word ten slotte gefokus op die konsep hoop. Die sentraal teoretiese argument van hierdie betoog is dat christelike etiek as 'n koninkryksetiek weer hoop kan gee aan mense wat nie 'n tuiste vind in die antwoorde wat die sekulariserende samelewing bied nie.

Hoofstuk 8

Geloofwaardige christelike hoop

Bring christelike etiek geloofwaardige hoop vir weerlose mense?

Dikwels in die verlede is die christelike teologie, en in besonder die christelike etiek, beskuldig van ′n bowêreldse en irrelevante betekenis of dat dit aan die kant is van mag. Die beswaar was dat die etiek nie werklik die nood van mense aanspreek nie en, óf rondswerf op die spiritualistiese vlak óf verval in die regverdiging van mag en kragdadigheid. Welker (2013:37) wys op hierdie beswaar soos dit verwoord is in die godsdienskritiek van Marx, Feuerbach en Hegel. In sy behandeling van die christologie pleit hy, in die lig hiervan, vir ′n relevante en toepaslike christologie op grond van die vraag van Bonhoeffer: Wie is Jesus Christus vir ons vandag? Welker se pleidooi geld ook die christelike etiek. ′n Etiek wat langs die sekulariserende samelewing lê, het weinig sin en waarde. ′n Etiek wat slegs fokus op die hoop wat Christus bied op grond van die verlossing van sonde, of wat magsinstitute moreel aan die gang hou, raak nie die problematiek van vandag. Christus bied immers ook hoop vir weerlose mense in hierdie bedeling in ′n konkrete sin. Hoop is nie net ′n mistieke belewenis en etiese wensdenkery nie, maar ′n lewensveranderende belewenis in situasies van wanhoop en nood. Die vraag is dus hoe christelike etiek ′n geloofwaardige hoop kan bied in die sekulariserende samelewing van vandag.

Hoop as etiese tema het in die jongste verlede sterk na vore gekom in die filosofiese, teologiese en etiese diskoerse. Die filosoof Bloch (1961) het die konsep filosofies

aangespreek in sy boeke. Sy idees is verder geneem en teologies toegepas deur Moltmann (1965) met sy opspraakwekkende boek *Theologie der Hoffnung*, wat in 1965 verskyn het. Hierdie werk en die debat wat daarop gevolg het, het uitgeloop op die boek van Harvie (2009) met die titel *Jürgen Moltmann's ethics of hope*. Daarna het Moltmann (2012) sy *Ethics of hope* die lig laat sien waarin hy op grond van sy teologie van hoop, 'n relevante etiek wil ontwikkel.

Hierdie ontwikkelings moet verwelkom word omdat Moltmann en sy skool probeer om 'n geloofwaardige hoop vir die sekulariserende samelewing aan te bied. Maar wat beteken hierdie hoop vir christene wat aktief betrokke wil wees in die soeke na 'n beter lewe vir weerloses, armes en gemarginaliseerdes in die Suid-Afrikaanse samelewing? Moltmann se siening dat Jesus se prediking aan die armes nie hulle honger per se stil nie, maar dat hulle toekoms die koninkryk van God is, en dat dit aan hulle 'n nuwe waardigheid bied, vra vir verdere aandag. Hoe bring hy die koninkryk by die armes uit sodat dit geloofwaardige hoop bied? Is sy siening nie maar nog 'n vlug in die mistieke nie? Hoe rym dit met Matteus 25:31–46? Harvie (2009:42) rig ook soortgelyke vrae aan Moltmann.

Hierdie hoofstuk se uitgangspunt is dat die prediking van die koninkryk as 'n teenswoordige en toekomstige realiteit vergesel moet word van christene se betrokkenheid in die daarstelling van 'n beskaafde samelewing en 'n volhoubare morele orde. Hierdie christelike betrokkenheid en sigbare konkrete dade van samelewingsvernuwing op grond van christelike norme bied hoop aan mense. Mense moet ook hoop vind in christene se vernuwing van die samelewing. Moltmann (2012:40) bou sy 'Etiek van hoop' op 'n soortgelyke argument. Om hierdie argumente toe te lig moet eerstens weer gewys word op die teenswoordige en toekomstige aard van die koninkryk en verder die etiese motiewe wat daaruit voortvloei wat as basis kan dien van 'n geloofwaardige hoop.

Die tweërlei aard van die koninkryk en konkrete hoop

Menslike handelinge word inherent gedryf deur mense se verwagting van die toekoms. Hierdie hipotese is ontwikkel en op die geskiedenis van die Westerse kultuur toegepas deur die Nederlandse futuroloog Polak (1963, 1968) in die laat twintigste eeu. In sy belangrike en opsienbare werke *De toekomst is verleden tijd* en *Prognostica,* analiseer hy die Westerse kultuur aan die hand van sy hipotese en wys daarop hoe moraliteit en handelinge geslyp is deur 'n gemeenskap se verwagting van die toekoms. Utopiese denke het byvoorbeeld

dinamiese kulturele en tegnologiese aktiwiteite gestimuleer en morele handelinge aan die hand van maatskaplike ontwikkeling gemeet. Die eskatologiese toekomsverwagting in die christelike geloof het, volgens hom, gelei tot 'kultuurpessimisme' en 'n moraliteit wat grotendeels bepaal word deur die religieuse. Die ganse Westerse kultuurgeskiedenis is óf utopies óf eskatologies gedrewe.

Polak se hipotese kan gekritiseer word op die punt dat hy te maklik denksisteme, veral in die kerkgeskiedenis en die geskiedenis van die christelike teologie, inforseer in sy hipotese. Die eskatologiese toekomsverwagting het nie altyd, en in alle gevalle gelei tot kultuurpessimisme en stagnasie van morele besef nie. Die Reformasie het byvoorbeeld christelike morele betrokkenheid in die ontwikkeling van die samelewing op grond van die verlossing in Christus en die herskepping van alle dinge beklemtoon, en gewys op die roeping van gelowiges om by 'n christelike morele basis betrokke te wees, sowel as by die politiek van die dag. Sy bespreking van die ontwikkeling van utopiese denke neig ook soms na simplisme. Tog is sy hantering van die Westerse geskiedenis nie sonder meriete nie.

In die christelike denke het die belydenis van die regering van Christus oor alle dinge en die toekomstige vervolmaking daarvan, diep ingegryp op mense se handelinge. Dit is waar van alle kerklike tradisies. Veral in die moderne kerkgeskiedenis en geskiedenis van die christelike teologie het die sieninge oor die eskatologie, hetsy die gerealiseerde eskatologie (Schweitzer 1926; Tanner 2005) of die teenswoordige en toekomstige aard van die eskatologie (Barth 1947; Ridderbos 1969; Moltmann 1965; Küng 1997), 'n groot rol gespeel in die definiëring van mense se rol in die ontwikkeling van die samelewing. So byvoorbeeld verwys Harvie (2009:1) na Bonhoeffer, wat baie gemaak het van die kerk en die christelike etiek se taak om Christus te verkondig in die lig van die deurbraak van sy volle heerskappy aan die einde van die tye. Die kerk leef in die lig van die einde, die gelowiges handel in die lig van die einde en verkondig hulle boodskap in die lig van die einde. Harvie (2009:86) sê dat as die teologie en die kerk lewe met die oog op die einde van alle dinge, dan kan betoog word dat die eskatologie nie net van belang is vir die soteriologie en die missiologie nie, maar dat dit ook baie te sê het vir die christelike etiek. Juis binne hierdie raamwerk het Harvie en Moltmann die etiek van hoop uitgebou.

Moltmann (1965:22; 2012) is veral die teenswoordige eksponent van die christelike hoop. Sy werk oor hoop wat in 1965 verskyn het, was een van die groot gebeurtenisse in die teologie van die afgelope dekades. Verskeie teoloë het daarop voortgebou, veral die teoloë wat die teologie wou laat opgaan in 'n betoog vir politieke bevryding. Moltmann

het self nie so ver gegaan as die teologie van bevryding nie, maar hy het gepoog om die skriftuurlike begrip 'hoop' te definieer as 'n konkrete hoop, wat betekenis het vir weerlose mense in omstandighede van nood. As vertrekpunt vir die beskrywing van konkrete hoop het hy die gedagte van belofte en vervulling in die Ou en Nuwe Testament gekies. Die beloftes is vasgelê in die heilige plekke, dae en feeste. Hy wys op baie voorbeelde in die sosiohistoriese omstandighede van die volk Israel waar belofte uitgeloop het in vervulling en hoop. Die belofte en vervulling het telkens hoop vir die volk gebring – hoop op konkrete redding uit situasies van sosiale onreg. Hierdie tema van belofte en vervulling bereik sy hoogtepunt in die openbaring van die teenswoordige en toekomstige koninkryk. Hoewel hy nie die term '*presentist-futurist eschatology*' van Küng gebruik nie, handhaaf hy dieselfde idee. Die idee wys op die heerskappy van God wat ingryp in die hede in die lotgevalle van Israel en wat in Christus vervul en voltooi word. Volgens Moltmann (1965:22) staan en val die christendom met die realiteit van die opstanding van Jesus uit die dood. 'n Etiek van hoop kyk na die toekoms in die lig van die realiteit van die opstanding (Moltmann 2012:41). Hiermee het die koninkryk van God gekom as 'n nuwe realiteit in die wêreldgeskiedenis. Die koninkryk gaan in teen strukture van onreg en verlig nood. Die koninkryk is God se alternatief vir die gebroke wêreld en die onreg wat daarmee saamgaan. Die koninkryk is gerig teen slawerny, politieke verdrukking, armoede, weerloosheid en lyding. Daarom bied die teenswoordige koninkryk konkrete hoop vir die armes en die lydendes. In die realiteit van die koninkryk moet neergeboë mense hoop sien.

Moltmann beklemtoon egter ook die toekomstige voltooiing van die koninkryk. Hierdie aspek van die teologie van Moltmann word nie genoeg verreken in die gebruik van sy idees in die bevrydingsteologie nie. Die koninkryk is nou teenwoordig, maar moet nog volkomenheid bereik. Die tyd tussen die 'hier' en die 'toekoms' tipeer hy as die '*Zwischenraum*' [tussenruimte]. In hierdie tussenruimte word die kerk uitgestuur om die boodskap van konkrete hoop uit te dra deur te getuig teen onreg en verdrukking en op te kom vir reg en bevryding. In sy etiek van hoop spel hy hierdie soort betrokkenheid konkreet uit (Moltmann 2012:39). Hy sê dat christelike etiek nie 'n konformistiese betrokkenheid met, of 'n separatistiese ontvlugting uit die wêreld behels nie, maar dat dit 'n gids moet wees in die verandering van die samelewing. Hierdie etiek moet die kerk bevorder, en deur die betrokkenheid van die kerk in die samelewing ten gunste van mense wat in nood verkeer, moet mense hoop sien. Die koninkryk as teenswoordige en toekomstige realiteit skep die tussenruimte waarin die kerk, toegerus deur die gawes van die Heilige Gees, die konkrete hoop vir noodlydendes realiseer.

Sonder om afstand te doen van die transendente bestaan van God en die eskatologiese bestemming van alle dinge ontwikkel Moltmann dus 'n konsep van hoop waarin die beloftes van God geïntegreer word in 'n moderne politiek van bevryding. Hy bring die eskatologie binne die geskiedenis en omvorm dit tot 'n motiverende krag, tot 'n bevrydende hoop vir die noodlydendes. Hy beskryf sy teologie nie as 'n teologie oor hoop nie, maar 'n teologie wat groei uit hoop (Moltmann 1975:45). Die basis van die konkrete hoop lê nie in die hoogtepunte en laagtepunte van die geskiedenis nie, maar in die beloftes van God. Hy praat van die God van hoop, die Messias van hoop en die kerk wat hierdie hoop konkretiseer. Die taal van God moet aangebied word as bevrydende taal, wat hoop opwek en vryheid vir mense beteken (Harvie 2009:42). So kan die kerk binne die tussenruimte wat die koninkryk bied hoop bring wat rus in God se dinamiese heerskappy wat veranderend en bevrydend inwerk op situasies van onreg en lyding. Hy toon aan hoe die hoop konkreet aangebied kan word in eko-etiek, etiek en vrede, mediese etiek en ekonomiese etiek (Moltmann 2012).

Moltmann gee besondere definisies van ryk en arm. Die armes is nie maar net diegene wat ekonomies arm is nie, maar sluit in die siekes, hongeriges, lydendes en diegene wat verneder en onderdruk word. Die rykes is die 'mense van geweld' wat hulleself verryk ten koste van ander en wat stelsels en sisteme gebruik om mense te eksploiteer. Dit is hulle wat in 'n posisie is om hulleself te bevoordeel ten koste van ander. Dit blyk dat Moltmann stelsels in die oog het waarin die armes, soos hierbo gedefinieer, verhinder word om te ontkom aan hulle nood en weerloos bly. In hierdie stelsels is sistemiese geweld en onreg ingebou. Die christelike hoop moet aan mense in hierdie omstandighede kontekstueel aangebied word, met ander woorde, hulle moet kan hoop op daadwerklike bevryding uit hulle situasie van armoede. Anders is hoop nie meer hoop nie. Hoop is die proses van vernuwende en herstellende betrokkenheid in die wêreld van onreg en onderdrukking volgens die argitekplan van die christelike sosiale etiek. Die armes moet hoop kan ervaar en sien in die sosiale betrokkenheid van christene, en die werk van kerke.

In sy beskrywing van die etiese implikasies van Moltmann se 'teologie van hoop' identifiseer Harvie (2009:86) drie etiese motiewe wat essensieel is vir die etiek van hoop. Hierdie motiewe is menswaardigheid, bevryding en spiritualiteit. Wanneer die motiewe vertaal word in sosiaal-etiese opsies gee dit rigting aan die kontekstualisering van geloofwaardige hoop – veral in Suid-Afrika vandag. In hierdie opsig kan gevra word: Wat sal so 'n etiek van hoop beteken vir die morele vernuwing van die Suid-Afrikaanse samelewing? Gedagtig aan die motiewe wat Harvie voorstel in die lig van Moltmann se

'teologie van hoop' word vervolgens gepoog om geloofwaardige hoop vir Suid-Afrikaners aan te bied en te wys op die rol wat christene in hierdie verband kan speel. Daarmee word die betoog van hierdie boek afgesluit.

Menswaardigheid en hoop

Wat Harvie (2009:87) poog om, in ooreenstemming met Moltmann, aan te bied onder 'lewe' as etiese motief, kan in die Suid-Afrikaanse samelewing vertaal word as die verantwoordelikheid van mense om 'n kultuur van respek vir menswaardigheid te kweek. Om lewe te respekteer is om eerstens menswaardigheid te respekteer. Die konsep van menswaardigheid lê diep ingebed in die christelike antropologie. Die outeur het in 'n ander publikasie breedvoerig aan die idee van menswaardigheid vanuit 'n christelike oogpunt, aandag gegee (kyk Vorster 2011b). Sommige van die idees wat daarin aangebied is, word hier weer saamgevat met verdere toespitsing en toepassing.

Die skriftuurlike idee van die mens as beeld van God (*imago dei*) moet beskou word as die basis van die christelike siening oor die inherente menswaardigheid van mense. Menswaardigheid impliseer 'n morele status van 'n mens teenoor ander mense. Die skepping van die mens na die beeld van God beteken dat God mense geskape het in 'n hegte verhouding van liefde en diensvaardigheid. Sedert die Reformasie het verskeie teoloë die implikasies van hierdie verhouding uitgespel en betoog dat dit in hierdie verhouding gaan oor die inherente menswaardigheid van mense wat deur ander gerespekteer moet word. Calvyn ([1559] 1984:1:XI:2:147) het die siening in die reformatoriese tradisie geïnisieer. Hoewel hy nooit die term 'menswaardigheid' gebruik het nie, het hy tog die waarde van mense beklemtoon. Mense word toegerus met 'n sekere status. Die uitstaande kenmerk van mense is hulle beeldskap van God wat gesetel is in intellek en in die moontlikhede van die menslike gees. Hierdie kwaliteite het behoue gebly na die sondeval. Die beeldskap van God is geskend, maar nie vernietig nie. Hierop is gewys in die behandeling van sy siening oor die natuurreg.

Die idee van die inherente menswaardigheid van mense is veral in die twintigste eeu uitgebou en in hierdie proses was teoloë soos Bonhoeffer, Barth, Berkhouwer en Moltmann prominent. Barth (1961a:116) het die relasionele aspek van die mense se beeldskap van God beklemtoon (kyk ook Price 2002:97). Anders as die Kantiaanse idee dat menswaardigheid setel in die menslike rede, het Barth betoog dat die menswaardigheid setel in die verhouding van God met die mens in wie God die lewensasem geblaas het.

Die beeldskap dui op God se genadige gewilligheid om in 'n verhouding met die mens te tree. Mense is vanweë hulle skeppingsaard verhoudingswesens, en in hulle onderlinge verhoudinge waarin liefde en respek uitgedruk word, vertoon hulle menswaardigheid. Mense se vermoë om liefde uit te druk is 'n teken van die hulle beeldskap van God (kyk ook Westermann 1975). Daarom, sê Barth (1961a:344), verbied God doodslag en word die bewaring van lewe in die Ou Testament so hoog geag. Die doel van die menslike bestaan is om God te eer, maar ook om lewe en alles wat dit inhou, soos humaniteit, medelyde, sorg en diens, in aansien te hou. Barth het 'n antropologie ontwikkel wat die individualisme en rasionalisme van die Verligting weerstaan het.

Verdere aandag aan die konsep menswaardigheid en die implikasies daarvan vir sosiale etiek, is gegee deur die Nederlandse teoloog Berkhouwer (1957:35). Vir hom is die leer van die mens se beeldskap van God essensieel vir die ontwikkeling van 'n relevante christelike antropologie. Deur die *imago dei* en die versoening in Christus word die mens, 'mens van God' en ontvang die mens die vermoë om die geregtigheid van die koninkryk te soek en dit te realiseer in alle menslike verhoudinge. Voorts bied die menswaardigheid aan mense die moontlikheid om vry te wees van alle vorme van slawerny en onderdrukking. Moltmann (1993:216) lê veral klem op die etiese gevolge van die mens se beeldskap van God. Hy sê ook dat dit in hierdie konsep gaan oor verhoudinge tussen God en mense, en mense onderling. Mense is geskape as verhoudingswesens soos dit ook uitgedruk word in die leer van die verbond. In christelike antropologie en etiek is die verhoudinge wat uitgedruk word in die leer oor die mens se beeldskap van God, rigtinggewende beginsels wat ten alle tye deur christene gerealiseer en gepromoveer moet word.

Op grond van hierdie bydraes van Barth, Berkhouwer en Moltmann kan gesê word dat die lewe wat God gee, aan mense 'n morele status teenoor mekaar gee, asook 'n roeping om mekaar met respek en liefde te behandel. So bring mense vir mekaar konkrete hoop. Anders gestel: Hoop word gewek waar mense mekaar menswaardig behandel, en as morele agente optree om menswaardigheid in die samelewing te bevorder. Om as menswaardig gesien en behandel te word gee hoop vir 'n beter lewe.

In die huidige Suid-Afrikaanse konteks is daar drie terreine op die gebied van menseverhoudinge waar christelike etiek die geloofwaardige hoop kan bevorder. Hierdie terreine is die voortslepende rassisme, xenofobie en seksisme wat beskou kan word as bedreiginge vir die morele bedrading van die gemeenskap en waardeur hoop vir baie mense ondergrawe word.

Rassisme kan beskryf word as die gesindheid van vooroordeel en onverdraagsaamheid van mense op grond van ras, kleur en etnisiteit (Marger 1994:7; kyk ook Schutte 1995). Hoewel rassisme as ideologie en as geïnstitueerde onreg in Suid-Afrika met die koms van die grondwetlike bedeling in 1994 verwyder is, bestaan die gesindheid steeds. Rassisme kan ook nie meer eensydig net aan die gesindhede van wit mense toegeskryf word nie. Daar is ook rassisme in die gesindheid van swart mense. Ook word in regeringshandelinge nog op grond van ras en kleur gediskrimineer in die werksplek en met hervormings- en restitusieprogramme. Al te gou word die rassekaart gespeel wanneer die owerhede van die dag vir swak dienslewering gekritiseer word. Daar is weinig tekens van versoening tussen swart en wit mense, en dit kan met reg gesê word dat sportliggame op hierdie gebied beter vaar as kerke en opvoedkundige instellings. Die onversoenlikheid in die samelewing ondermyn hoop vir 'n beter toekoms, veral vir jongmense wat 'n goeie toekoms soek. In hierdie opsig het die christelike etiek 'n besondere opvoedingstaak om in alle gemeenskappe die idee van menseverhoudinge, wat rus op die beginsels van menswaardigheid en versoening, te bevorder. In kerke moet meer gepreek word teen die gesindheid van rassisme, en die eis van versoening op grond van die leer van die mens se beeldskap van God. Daar kan ook meer gemaak word van simboliese handelinge in die inrigting van eredienste wat die nuwe verhoudinge in Christus, wat oor sosiale grense strek, te illustreer en te bevorder. Christelike kerke vertoon nog te veel die patrone van die rasverdeelde verlede. Voorts moet christene in die samelewing, deur middel van organisasies in die burgerlike samelewing, in hulle politieke partye en in hulle werksplekke die stryd teen rassisme voer. Voortdurende rassespanning ondermyn hoop vir mense, en stilswye daaroor bevorder teleurstelling in die christelike geloof en die kerke, en mond uit in verdere sekularisering van die samelewing.

Xenofobie is 'n ander verhoudingsvraagstuk wat toenemend in Suid-Afrika aan die orde van die dag is (kyk Müller 1999; Maharaj & Rajkuma 1997). Cashmore (1994:346) definieer xenofobie as 'n vae psigologiese konsep, wat mense se geneigdheid tot vrees of haat teenoor mense wat beskou word as buitestaanders en vreemdelinge, beskryf. Oor die afgelope twintig jaar het baie mense uit Afrika-lande hulle heil en voorspoed in Suid-Afrika kom soek. Webber (1997:22) verwys na 'n studie wat in Suid-Afrika gedoen is oor die persepsies oor vreemdelinge. Hierdie studie van Morris (1998:1116) toon aan dat Suid-Afrikaners geneig is om vreemdelinge te stereotipeer as mense wat geneig is tot kriminaliteit, draers is van MIV (menslike immuniteitsgebreksvirus), verspreiders van dwelms en as mense wat die plaaslike bevolking uitbuit en van werksgeleenthede ontneem.

In ′n land met ′n hoë koers van kriminaliteit en hoë werkloosheid, is sulke persepsies skadelik en gee dit aanleiding tot emosionele uitbarstings teenoor vreemdelinge. In ′n landswye aksie teenoor vreemdelinge is 68 mense in 2008 gedood en sedertdien het xenofobiese aanvalle veral tydens betogings oor swak dienslewering steeds voortgegaan. Geen bewyse kan egter gelewer word dat die persepsies oor vreemdelinge enigsins waar is nie. Trouens, bogenoemde studie toon aan dat vreemdelinge inderdaad ′n groot bydrae tot die ekonomie in die algemeen en werkskepping in besonder, lewer.

Die christelike etiek moet ook oor hierdie besondere verhoudingsproblematiek perspektief gee. Die menswaardigheid van die vreemdelinge moet gepropageer word deur te wys op die onjuistheid van al die persepsies. Daarbenewens moet kerke die saak van vreemdelinge opneem en op hierdie wyse hoop gee aan hulle wat hulle eie lande verlaat het om in Suid-Afrika ′n heenkome te vind. Daarbenewens moet owerhede opgeroep word om die land so te bestuur dat daar genoeg werk en middele is om ook die wettige immigrante te huisves. Owerhede het egter die verpligting om onwettige immigrante te keur om sodoende die middele van die land verantwoordelik te bestuur.

′n Verdere verhoudingsprobleem in Suid-Afrika waarop die christelike etiek moet fokus is seksisme. Die jaarlikse verslae van die Menseregte Raad van die Verenigde Nasies (United Nations 1996, 2005) teken ′n donker prentjie oor die posisie van vroue in die wêreld van vandag. Diskriminasie vind nog plaas in godsdienstige instellings en, op grond van sulke godsdienstige oortuigings, in gesinne (Schüssler-Fiorenza 1998). Geweld teen vroue en meisies as gevolg van streng patriargale familiepatrone kom steeds voor, hoewel daar ook baie ander redes bestaan vir geweld teen vroue en meisies. Hoewel die Suid-Afrikaanse regering oor die afgelope twintig jaar baie gedoen het om die posisie van vroue te verbeter is daar nog baie ou kulturele en godsdienstige gebruike waardeur die posisie van vroue nadelig geraak word, soos die navorsing van Camp (1990:498) uitwys. In hierdie opsig het die christelike etiek ′n belangrike taak. Eerstens moet die skriftuurlike visie op die bevryding van die vrou duidelik gestel word. Voor God is man en vrou gelyk en, as gelyke beelddraers van God, menswaardig. Hierdie menswaardigheid moet deur godsdienstige instellings gerespekteer word. So kan seksisme in die samelewing ook aangespreek word. Die konkrete christelike hoop kan bedien word aan vroue wat voluit hulle potensiaal kan uitleef.

Moltmann (1990:122) se siening van die kerk as ′n eksodusgemeenskap en as ′n alternatiewe eksemplariese gemeenskap is baie bruikbaar om die rol van kerke in die bestryding van rassisme, xenofobie en seksisme te beskryf. Gemotiveer deur die beloftes

van God moet kerke as eksodusgemeenskappe die voorbeeld wees van respek vir almal se menswaardigheid. So rig kerke tekens van hoop op vir weerlose mense in 'n gebroke en gespanne samelewing. Vir gemarginaliseerdes breek hoop deur wanneer hulle menswaardigheid erken en gerespekteer word.

Bevryding en hoop

Die 'politieke teologie' van die afgelope vier dekades het die rol wat christene en kerke kan speel in teenstelling met, en die verandering van onderdrukkende sosiopolitieke strukture, beklemtoon. In hierdie bespreking word die hermeneutiek en leerstellige gronde van hierdie teologieë nie beoordeel nie. Dit is genoeg om te sê dat hierdie rigtings die destruktiewe kragte, wat 'n eendimensionele samelewing uitoefen, en die noodsaak van strukturele bevryding, op die agenda van kerke geplaas het. In die bespreking van die politisering van die teologie is hierop gewys. By die kritiek wat op hierdie rigtings uitgeoefen kan word, soos byvoorbeeld hulle romantisering van geweld as 'n strategie van verandering, moet egter gevoeg word dat hulle die sosio politieke impak wat christelike etiek behoort te hê, raakgevat het (Harvie 2009:194). By hierdie positiewe punt word vervolgens stil gestaan.

Die bevryding wat in die 'politieke teologieë' voorgestaan is, is in 1994 in Suid-Afrika verwesentlik. 'n Neoliberale grondwetlike demokrasie het apartheid vervang. Teenoor die diskriminasie van die verlede, het 'n grondwet, gebou op die beginsels van vryheid, gelykheid en menswaardigheid en met 'n akte van menseregte, beskerm deur die grondwetlike hof, die lig gesien. Na twintig jaar van demokrasie moet die vraag egter tog gevra word of mense regtig bevry is van sosiale onreg? 'n Groot deel van die Suid-Afrikaanse bevolking leef nog in grootskaalse armoede. Daarmee saam moet hulle belewenis van swak dienslewering, korrupsie en werkloosheid vermeld word. Waar armoede heers is daar wanhoop en dit is wat baie Suid-Afrikaners beleef. Hoe kan die christelike etiek hoop bring aan mense met sodanige lewensomstandighede?

Om die konsep van bevryding positief toe te pas in sulke omstandighede, beteken dat die ekonomiese beleid van die regering en die toepassing daarvan eties belig moet word ten einde te soek na 'n ekonomie van die hoop. Na beloftes van sosialisering van die ekonomie, het die regering in 1994 'n markgedrewe neoliberale ekonomie volgens Friedman (1971, 1973, 1976) se model, gekies. Terreblanche (2002:419) noem dit die Suid-Afrikaanse weergawe van die neoliberale demokratiese kapitalisme. Hiervolgens

moet die ontwikkeling van die privaatsektor welvaart laat deursyfer na alle vlakke van die samelewing. Na twintig jaar van hierdie beleid blyk dit dat nie daarin geslaag is om armoede grootliks te verlig nie.

Küng (1997:212) se kritiek teen die neoliberale ekonomie moet ter harte geneem word wanneer gedink word aan 'n ekonomie van hoop. Hy toon aan dat die markgedrewe ekonomie alles – ook die etiek – verslaaf laat aan die waardes van die vrye mark en dat kommer oor die lot van die armes daardeur ondermyn word. Rykes word dus ryker en armes al hoe armer. Die magtiges word magtiger en die weerloses weerloser. Die waarskuwing van Küng is presies dit wat in Suid-Afrika gebeur. Die loongaping het toegeneem en dit is een van die grootste redes vir die teenswoordige voortslepende arbeidsonrus.

'n Ekonomie van hoop in Suid-Afrika sal die verbetering van die lot van die armes sentraal moet stel. Armes moet bevry word van die knelgreep van armoede. Terreblanche (2002:439) vra daarom vir 'n paradigmaskuif na 'n sosiaal-demokratiese filosofie van die ekonomie. Küng (1997:212) pleit, op sy beurt, vir 'n neoliberale stelsel met 'n sosiale arm. Twee dekades gelede het Wilson en Ramphele (1989:44) en Williams (1998) gevra dat die owerheid 'n groter rol moet speel in die bestryding van armoede. Al hierdie outeurs is dit eens dat 'n blote vryemarkstelsel nie die gewenste uitwerking het nie. Die owerheid het toe begin met groter beleggings in infrastruktuur en sosiale toelaes. 'n Ekonomie van hoop sal myns insiens beteken dat die positiewe elemente van die markekonomie behou moet word maar dat die owerheid groter verantwoordelikheid moet neem vir die ekonomiese bevryding van die armes. Dit lê nie op die weg van die christelike etiek om 'n ekonomiese filosofie uit te werk nie, maar hierdie algemene riglyn blyk die een te wees wat ekonome moet ondersoek.

Christene moet hulle beywer vir die ekonomie van hoop deur, waar hulle betrokke is in die samelewing, die lot van die armes op te neem en hulle te beywer vir ekonomiese bevryding en die realisering van sosioëkonomiese regte. Kerke moet die stem wees van die armes en teenoor die owerheid en die korporatiewe wêreld betoog vir ekonomiese bevryding waarin konkrete hoop aan armes gebied word.

Spiritualiteit en hoop

Spiritualiteit is die derde etiese motief waarin geloofwaardige hoop ingebed lê. Harvie (2009:96) bespreek die saak onder die term '*sanctification*'. In navolging van Moltmann

(1965:93) plaas hy spiritualiteit in die 'domein van die Heilige Gees' en beskryf dit as die identiteit van die gelowige in die tussenruimte (*Zwischenraum*), tussen die teenswoordige realiteit van die koninkryk en die toekomstige vervulling daarvan. In hierdie tyd lewe gelowiges as mense met 'n unieke spiritualiteit.

Wat is christelike spiritualiteit? Oor die algemeen word spiritualiteit gesien as die 'godsdienstige pool' van die menslike lewe en het te doen met aanbidding. Maar christelike spiritualiteit is meer as aanbidding en erediens, en kan gesien word as 'n lewe aan die hand van God waarin die gelowige die vrugte van die Gees (Gal 5:13–26) dra. Hierdie vrugte is liefde, blydskap, vrede, geduld, vriendelikheid, goedhartigheid, getrouheid, nederigheid en selfbeheersing. Spiritualiteit is die unieke identiteit van christene en omvat hulle hele lewenswyse.

Wat Morales (2010:5) sê van spiritualiteit in alle godsdienste is in besonder waar van die christelike geloof. Volgens hom kom spiritualiteit ten diepste neer op deernis (*compassion*). Deernis is 'n begrip wat diep ingebed is in die bybelse teologie. God word beskryf as ''n barmhartige en genadige God, lankmoedig, vol liefde en trou' (Ps 86:15). Verder, '[*g*]enadig en barmhartig is die Here, lankmoedig en vol liefde' (Ps 145:8). Jesus word ook voorgestel as 'n persoon vol deernis (Mark 1:41; 9:36). Dieselfde deernis word van christene verwag soos Jesus leer in die gelykenis van die barmhartige samaritaan (Luk 10:25–37).

Wanneer die bybelse gegewens oor deernis nagegaan word, word dit duidelik dat die deernis nie net moet opgaan in medelyde nie, maar dat dit 'n daad moet wees wat gerig is op die verligting van pyn en leed. Parker (1995:244) vat die kern van deernis goed saam met sy stelling dat deernis beteken om in te tree in die lyde van ander met die doel om die lyde te verlig. Hy sê verder dat 'n deernisvolle reaksie op lyding vereis dat 'n mens aangespreek moet voel oor die lyding van ander, en dat 'n mens moet optree om die lyde daadwerklik te verlig en die strukture wat tot die lyding aanleiding gee, te verander. 'n Persoon wat deernis betoon en uitleef, aanvaar daarom die verantwoordelikheid om heling te bewerkstellig en hoop en geregtigheid te bedien. So gesien is deernis die kernwaarde van 'n christelike karakteretiek (Hinman 2008:259).

Die belewenis van christelike spiritualiteit in Suid-Afrika vandag is om deernis te beoefen teenoor mense in nood. Hier kan veral gedink word aan mense met HIV en VIGS en gemarginaliseerdes. So 'n spiritualiteit is nie 'n wêreldvreemde mistieke saak nie, maar bring hoop vir hulle wat wanhoop. Die hand van deernis wat uitgesteek word na lydendes,

bied geloofwaardige hoop. Anders gesê: In die deernisvolle optrede van christene moet neergeboë mense hoop sien. Hulle moet die kerk ook ervaar, nie as 'n grootheid wat daar ver is nie, maar as 'n deernisvolle gemeenskap wat opbouend teenwoordig is by die siekes, die armes en almal wat lyding ervaar. Saam met respek vir menswaardigheid, die soeke na bevryding en die beoefening van spiritualiteit in bogenoemde betekenis, skep christene en kerke geloofwaardige hoop.

Gevolgtrekking

Die werke van Harvie (2009) en Moltmann (2012) is belowend in die opsig dat dit 'n goeie prinsipiële riglyn bied vir die bevordering van geloofwaardige hoop in die sekulariserende Suid-Afrikaanse samelewing. Met die teologiese konsepte van belofte en vervulling, die christologie en eskatologie en kwaad en verlossing, bied die etiek van hoop morele beginsels waarmee die hooponderdrukkende probleemvelde in die Suid-Afrikaanse samelewing aangespreek kan word. Menswaardigheid, bevryding en spiritualiteit rus kerke en gelowiges toe om sake te hanteer soos rassisme, xenofobie en seksisme. Hierdie etiek bied ook 'n basis vir die ontwikkeling van 'n etiek van ekonomiese bevryding. Verder doen die etiek van die hoop 'n appèl op gelowiges om, deur 'n lewe van deernis, hoop by noodlydendes te wek. Wanneer kerke geloofwaardige hoop in Suid-Afrika kan opwek, sal hulle nie net 'n groot bydrae maak tot morele vernuwing nie, maar kan dit ook 'n positiewe herwaardering van die christelike geloof in die sekulariserende Suid-Afrikaanse samelewing aanspoor.

Hoofstuk 9

ʼn Antwoord op sekularisme?

Kan christelike etiek, in die lyn van die klassieke gereformeerde tradisie, nog iets konkreets aanbied aan die sekulariserende samelewing in Suid-Afrika vandag? Is christelike etiese besinning enigsins nog relevant? Hierdie vrae word, by wyse van ʼn samevattende gevolgtrekking, aan die orde gestel.

1. Sekularisme het sedert die Verligting die christelike geloof in sy wese uitgedaag. Nie net is die objek van die teologie, naamlik die Godsopenbaring bevraagteken nie, maar inderdaad die legitimiteit van die teologie self. Die natuurwetenskappe het ʼn nuwe wêreldbeeld aan mense voorgestel en die aandag gevra vir die immanente en die fisiese. Die mens se geloof in die metafisiese is aangetas. Hierdie proses het ingrypende implikasies vir die kerk en die christelike etiek gehad. Die kerk het ʼn diepgaande betekenis- en funksieverlies ondergaan. Mense het ontkerklik, en die christelike etiek is op die agtergrond geskuif deur ʼn sekulêre etiek wat gebou is op nuwe sosiale teorieë. Protesateïsme het die teologie genoop om op die sekularisme te probeer antwoord en dit het gelei tot die sogenaamde 'genitiefteologieë'. Deur sekularisering van die teologie self en deur aktivistiese samelewingsbetrokkenheid het strominge in die christelike teologie gepoog om die sekularisme die hoof te bied en om weer betekenis en invloed vir die kerk en die christelike etiek in te win. Ook die teenswoordige privatisering van die teologie is ʼn antisekularistiese poging.

Het hierdie 'reaksieteologieë' geslaag om sekularisme oortuigend aan te spreek? Dit is 'n ope vraag, want navorsing daaroor is baie beperk. Daar is egter in hierdie 'reaksieteologieë' ook heelwat bruikbare en positiewe elemente.

2. 'n Besinning oor sekularisme en die invloed daarvan sal egter nie volledig wees as daar nie ook aandag gegee word aan die teenswoordige kritiek op hierdie hipotese nie. Daar word toenemend gevra: 'Is alles egter nog wel met die sekularismehipotese?' Verskeie navorsers begin om die vraag te vra of die kontemporêre Westerse wêreld nie die einde van sekularisme beleef nie. Het sekularisme by die einde van die pad gekom en betree ons 'n tydvak van 'n nuwe waardering vir die metafisiese? Het die Westerse samelewing 'n postsekulêre era betree? Is daar nuwe hoop vir die kerk en die christelike etiek om tog nog van nut en betekenis te wees in die samelewing vandag? Het christelike etiek weer 'n nuwe lewensboei? Navorsing wat gerig is op die proses en invloed van die sekularisme sal onvolledig en nutteloos wees as dit nie ook op hierdie vrae 'n antwoord kan bied nie.

   Hoewel verskeie sosioloë en filosowe die opkoms van 'n postsekulêre kultuur in die Weste identifiseer, is daar nie genoeg rede om te praat van 'n teologiese en kerklike reformasie nie. Die 'nuwe rigting' verloën steeds die fundamentele vertrekpunte van die christelike geloof soos die belydenis van die Drie-enige God, die twee nature van Christus, die gesag van die Skrif, die roeping en opdrag van die kerk en die unieke aard van die christelike etiek. Wat maak die sogenaamde postsekularisme dus anders as die sekularisme? Hoogstens gun dit weer ruimte vir die aanvaarding en belewing van die metafisiese – niks meer nie. Daar is aangetoon dat sekularisme 'n feit is en in hoofstuk 1 word die siening gestaaf met baie gegewens wat die resultaat is van verskillende sosiologiese meetinstrumente. Hierdie tendens van sekularisme in die Wes-Europese kultuur is ook tans besig om oor te spoel in die Westers georiënteerde deel van die Suid-Afrikaanse samelewing, en dit het 'n groeiende effek op die Suid-Afrikaanse samelewing. Dit sal die taak bly van die christelike etiek om te midde van hierdie geestesklimaat die eie aard van die christelike moraal te ontgin en toe te pas as 'n relevante en lewensveranderende etos in die wêreld vandag.

3. 'n Byderwetse besinning oor die christelike etiek kan begin by 'n herinterpretasie van die hermeneutiek van die christelike etiek. Christelike etiek vloei voort uit die kennis wat die mens kan bekom uit die Godsopenbaring. Hierdie openbaring is drieërlei, naamlik die openbaring van God in die natuur, die geskrewe Woord en die mensgeworde Woord, Christus. Die drieërlei openbaring van God, wat uitgebeeld kan word by wyse van drie konsentriese sirkels, is al drie openbaringswyses wat vir

die mens bronne van kennis en 'n fundering van etiese handeling gee. Romeine 2:14 en 15 leer dat ongelowiges ook die wet het en dat 'die eise van die wet in hulle harte geskrywe staan.' Hierdie ingeskape wet in die harte van alle mense het 'n tweërlei doel, naamlik, om die mens alle verontskuldiging vir ongeloof te ontneem en om aan alle mense 'n sedelike besef te gee. Die ongelowiges kan die wet van God nakom al het hulle nie die wet nie. Daarom kan nie-christelike owerhede goeie wette maak en ongelowiges ook moreel die regte keuses uitoefen, ten spyte van die mens se totale verdorwenheid. Hierdie sedelike besef is deel van God se algemene genade. Hierdie sedelike besef beskerm die samelewing van totale chaos en anargie. God se openbaring in die skepping en regering van alle dinge is die grond van die natuurreg wat die mens deur sy rede kan ontsluit. So 'n rasionele ontsluiting van die natuurreg bring mee dat morele norme gevind kan word, wat vir alle mense kan geld. Christelike etiek kan ook hieruit put. Daarom kan christelike etiek put uit die insigte van geskiedenis en tradisie, sowel as van die natuurwetenskappe ten einde norme te postuleer wat byvoorbeeld in mediese-, bio- en eko-etiek toepaslik sal wees. Uit die natuurwetenskappe kan die christelike etiek kennis bekom van gesondheid, lewe, dood, die ontwikkeling van organismes en die beskerming van ekosisteme. Die evolusionêre ontwikkeling van spesies soos deur natuurwetenskaplikes blootgelê, gee nuwe insigte vir 'n verantwoordelike christelike bio-etiek en die ekologie baan die weg vir 'n toepaslike christelike eko-etiek en etiek van die aarde. Die natuurreg bied ook 'n raakpunt tussen verskillende etiese kodes en is 'n belangrike grondslag vir etiese dialoog tussen hierdie kodes. Christelike etiek volgens die klassieke gereformeerde opvatting, kan baie baat vind by sodanige dialoog.

God se openbaring in die natuur lei dus tot die natuurreg en die sedelike besef wat alle mense het. In die menslike rede lê dus ook die sin vir die sedelike. Hierdie sin vir die sedelike is nie genoegsaam vir verlossing nie, maar dien om alle mense alle verontskuldiging te ontneem en om die goeie orde in 'n gebroke wêreld te bewaar. Vir die etiese norme wat uit die rede van die mens afgelei word, geld egter 'n voorwaarde, en dit is dat die positivering van norme uit die natuurreg nie mag indruis teen God se openbaring in die geskrewe Woord en die mensgeworde Woord, Jesus Christus, nie. Vir die gelowige word die natuurreg altyd prinsipieel gemeet aan 'Wat sê die Skrif?' en 'Wat sê Christus?'. Christus het die vetoreg oor alle christelike etiese norme. As gepositiveerde natuurreg ingaan teen hierdie twee openbaringswyses van God, moet daardie norme prinsipieel afgewys word. Die openbaring in die natuur lei nie tot redding nie, maar maak mense wyser. Dit gee mense ook 'n nuwe en gewyde

perspektief op die skepping, omdat hulle die werk van God kan sien in alle lewende dinge. Maar hierdie kennis is nie voldoende vir die ontwikkeling van 'n christelik etiese beginselbasis nie. Natuurreg word eers 'n bruikbare etiese funderingsmodel vir die christelike etiek, as dit verstaan word binne die raamwerk van die totaliteit van die Godsopenbaring. Die natuuropenbaring moet egter nooit losgemaak word van die Woordopenbaring nie. Wanneer dit gedoen word, word die teologie panenteïsties, word die kosmos as 'n lewende organisme beskryf, en word bely dat die Heilige Gees in alle lewende organismes teenwoordig is. Natuurreg word dan verabsoluteer.

4. Die Godsopenbaring in die geskrewe Woord gee aan die kennis wat bekom kan word uit die natuurreg, koers en betekenis. Daar moet egter gewaak word teen 'n fundamentalistiese en biblisistiese begrip en toepassing van die Skrif. Die groot lyne en temas van die Skrif moet openbaringshistories bestudeer word om sodoende fundamentele etiese norme neer te lê. Alles trek uiteindelik saam in 'n koninkryksetiek waarin die liefdesgebod as die samevatting van die wet, sentraal staan. Die liefde word die toetssteen van alle christelik etiese handelinge. Daarom kan die rasionele kennis uit die natuurreg vir die formulering van etiese beginsels en norme nie ingaan teen die liefdesgebod nie. Anders gestel: Die rasionele natuurlike kennis van moraliteit word gekwalifiseer deur die toepassing van die liefdesgebod.
5. Die Godsopenbaring in die mensgeworde Woord, Christus, gee aan christelike norme nog 'n dieper perspektief. Die natuurlike morele kennis uit die natuurreg, en die kwalifisering wat die geskrewe openbaring daaraan gee, moet uiteindelik voldoen aan alles wat Christus gedoen en geleer het. Etiek word so werklik christelike etiek. So gesien is christelike etiek ook 'n omvattende etiek wat uit 'n ryke verskeidenheid van bronne kan put en relevant in 'n sekulariserende samelewing toegepas kan word. Christus het aan die wet sy volle betekenis gegee en die grondwet van die koninkryk in die bergrede neergelê. Die menswording van Christus maak Christus solidêr met die menslike geskiedenis, en so bring Hy hoop en die moontlikheid van nuwe verhoudinge en 'n nuwe insig op morele problematiek. Skriftuurlike etiek, veral die etiek van die Ou Testament, moet voldoen aan die etiek van Christus as die mensgeworde Woord. Christelike etiek het 'n christosentriese aard.

Die interne getuienis van die Skrif asook die historiese argument oor die ontstaan en die werking van die geskrewe Woord bied begronding vir die aanvaarding van die gesag van die Woord en die fundering van die etiek daarin. Die aanvaarding van die eenheid en gesag van die Skrif word verder gefundeer in die verhouding Woord

en Gees. Die Gees van God was aktief betrokke by die ontstaan van die Skrif, by die historiese begrip daarvan deur al die gelowiges, en by die insig daarvan vandag. Daarom moet Skrifverstaan begelei word deur die gebed om die verligting deur die Heilige Gees. Ten spyte van al hierdie uitgangspunte bly die interpretasieproses egter altyd 'n gebroke proses en moet die Skrifverklaarders hulle gevolgtrekkings as voorlopig beskou, en dit altyd weer toets aan dieper studie van die Woord en die getuienis van die gelowiges oor die wêreld heen.

Die deurlopende openbaring ontbloot verskeie temas wat as agtergrond moet dien vir die ontginning van etiese beginsels. Die goue draad is egter die ontvouing van die koninkryk van God. Hierin word gewys op die ewige koningskap van God drie-enig wat in die sondige gebroke wêreld voltrek word, totdat die heerskappy in alles en oor alles voltooi sal word. Die koninkryk is dus 'n teenswoordige en toekomstige realiteit. Hierdie realiteit is die grond van alle hoop vir die mens en van 'n hoopgewende etiek. Die etiek kan daarop wys dat God regeer, dat sy wet gehoorsaam moet word en dat alle etiese handeling uiteindelik die nuwe hemel en aarde sal versier.

6. 'n Hoë christologie soos uitgedruk in die christologie van die transformerende Jesus van die koninkryk, vorm 'n geloofwaardige sluitsteen vir die hermeneutiek van christelike etiek. Die kern van hierdie christologie is dat God geken en gedien kan word in en deur Jesus Christus. Die christologie van die spiritualistiese Jesus, die politieke Jesus en die historiese Jesus het almal elemente van waarheid en relevansie. Maar elkeen verskraal die christologie en die etiese insigte wat daaruit voortvloei op 'n eie manier. Die christologie van die spiritualistiese Jesus beklee Jesus met die kleed van mistiek en bied nie 'n etiek wat die gebroke samelewing aktueel en relevant aanspreek nie. Die christologie van die politieke Jesus ontwortel die christologie, en maak die christelike etiek maar net nog een van die vele etiese sisteme wat slegs in tye van sosiale onreg van toepassing is. So 'n devaluasie van die christelike etiek verskraal die reikwydte van die morele handeling waartoe gelowiges en kerke geroep word, en waarmee hulle 'n transformerende rol in die hele omvang van die baie morele vraagstukke kan speel. Eweneens verarm die christologie van die historiese Jesus die christelike etiek omdat etiek beperk word tot slegs dit wat Jesus gedoen en geleer het, en omdat die etiese insigte van die res van die Skrif, veral die insigte wat deur die openbaringslyne van die hele Skrif blootgelê word, geïgnoreer word. Hierdie christologieë bied nie 'n geloofwaardige en volhoubare hermeneutiek vir die etiek nie. Daarom kan dit die sekulariserende gemeenskap nie effektief aanspreek nie.

7. Daarenteen bied die christologie van die transformerende Jesus, binne die perspektief van die leer van die teenswoordige en toekomstige realiteit van die koninkryk, 'n hermeneutiek vir 'n christelike etiek waarin Jesus nie beklee word met die kleed van mistiek of beperk word tot sosiale onreg of tot die beginsels van sy leer en lewe nie, maar waarin die volle Skrifopenbaring soos vervul in Christus die kern van christelike etiese handeling vorm. So 'n hermeneutiek het die vermoë en die moontlikheid om 'n koninkryksetiek te skep waardeur die huidige sekulariserende samelewing effektief aangespreek kan word.

   Die etiese kennis wat God aan mense gee, word geopenbaar in die boek van die natuur, uitgespel in die geskrewe Woord en getoets aan die openbaring in die mensgeworde Woord, Jesus Christus. Hierdie kennis word saamgevat in die Wet van God as die Wet van die koninkryk. Die etiese relevansie van die Tien Gebooie lê ten diepste in die oproep tot liefde vir God en die naaste, wat toewyding aan godgegewe morele beginsels impliseer. Hierdie beginsels lê in die handhawing van die verbondsgemeenskap ingebed. Daarmee begin en sluit die Wet af. Soos oorsigtelik aangedui, is hierdie beginsels aktueel vir die sekulariserende Westerse samelewing. Geen lewensterrein of samelewingsverband kan daarvan uitgesluit word nie. Dit gee aan die gelowige wat geroep is om ook die leer van die kerk te verkondig, die basis van indringende samelewingskritiek en doen 'n appèl op mense om met liefde vir God en hulle naaste te leef. Die etiek van die Tien Gebooie, gesien as 'n omvattende koninkryksetiek, is steeds relevant in die moderne sekulariserende samelewing, en kan ontgin word om 'n direkte bydrae te lewer in die morele opbou van die samelewing vandag. As 'n karakteretiek van liefde dwing dit elke gelowige om as morele agent betrokke te wees in die hedendaagse etiese diskoerse.

8. Die kerk as 'n gemeenskap van gelowiges is 'n morele agent wat die primêre invloedsfeer van christelike etiek is. Dit is ook die gemeenskap waarin gelowiges toegerus word vir hulle roeping om christelike etiese beginsels in die samelewing uit te dra deur woord en daad. Op hierdie wyse kan die kerk 'n belangrike rol speel in die sekulariserende samelewing. Die kerk het baie om te bied in die morele opbou van die Suid-Afrikaanse samelewing, deur koers aan te dui in die vakuum wat gelaat word deur die erosie van die proses van sekularisme.

   Die kerk is 'n nuwe en unieke gemeenskap van mense. Dit is hierdie gemeenskapskarakter wat belig word deur die trinitaries georiënteerde metafore vir die kerk, tewete volk van God, liggaam van Christus en gebou van die Heilige Gees. Die drie vorme van gemeenskap soos hierbo bespreek het aktuele betekenis

vir die sekulariserende samelewing in Suid-Afrika vandag. As profetiese gemeenskap kan die kerk deur diep ingrypende profetiese getuienis die samelewing aanspreek en opinievormend betrokke wees. As terapeutiese gemeenskap kan elke kerk helend inwerk op die nood van die gebroke samelewing, en as morele gemeenskap kan elke kerk die voorbeeld stel van wat christelike moraliteit in die praktyk behels. Moontlik kan die herwaardering van die kerk as gemeenskap die sleutel bied om 'n nuwe en ruim bestaansruimte vir die kerk as morele agent in die sekulariserende samelewing oop te sluit.

9. Uiteindelik moet die christelike etiek geloofwaardige hoop bied. Met die teologiese konsepte van belofte en vervulling, die christologie en eskatologie, en kwaad en verlossing, bied die etiek van hoop morele beginsels, waarmee die hooponderdrukkende probleemvelde in die Suid-Afrikaanse samelewing aangespreek kan word. Menswaardigheid, bevryding en spiritualiteit rus kerke en gelowiges toe om sake te hanteer soos rassisme, xenofobie en seksisme. Hierdie etiek bied ook 'n basis vir die ontwikkeling van 'n etiek van ekonomiese bevryding. Verder doen die etiek van hoop 'n appèl op gelowiges om deur 'n lewe van deernis hoop by noodlydendes te wek. Wanneer kerke geloofwaardige hoop in Suid-Afrika kan wakker maak, sal hulle nie net 'n groot bydrae maak tot morele vernuwing nie, maar kan dit ook 'n herwaardering van die christelike geloof in die sekulariserende Suid-Afrikaanse samelewing oproep.

Die christelike etiek, in lyn met die klassieke gereformeerde tradisie, kan 'n positiewe en konkrete bydrae maak tot die huidige sekulariserende samelewing in Suid-Afrika. Vanuit die hermeneutiek wat vanuit die wye spektrum van die Godsopenbaring en die prinsipiële verhouding van koninkryk, kerk, wet en gelowige opereer, kan morele norme gepositiveer word wat koers aandui in 'n verwarde samelewing. So 'n koninkryksetiek kan mense in hulle nooddruf aanspreek, diep insnydende maatskappykritiek inisieer en die nasie bou. Bowenal het christelike etiek as 'n koninkryksetiek die potensiaal om geloofwaardige hoop te bring in die hoopsoekende Suid-Afrikaanse samelewing van vandag. Christelike etiek volgens die klassiek gereformeerde tradisie kan dus 'n dinamiese rolspeler wees in die sekulariserende Suid-Afrikaanse samelewing vandag.

Literatuurverwysings

Allman, R.L., 1998, 'Euthanasia and physician-assisted suicide: A non-conformist Reformed reflection', *The Journal of Pastoral Care,* 52(1), 19–31.

Alt, A., Eissfeldt, O., Kahle, P. & Kittel, R., 1977, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

Altizer, T.J.J., 1966, 'Theology and the death of God', in T.J.J. Altizer & W. Hamilton (eds.), *Radical theology and the death of God,* pp. 95–111, The Bobbs Merril Co., New York/Kansas City.

Anderson, L., 1990, *Dying for change: An arresting look at the new realities confronting churches and para-church ministries*, Bethany House Publishers, Minneapolis.

Anderson, S., 2008, 'Studying the risk of corruption in the least corrupt countries', *Public Integrity* 10(3), 193–214. http://dx.doi.org/10.2753/PIN1099-9922100301

Antonaccio, M., 2006, 'Ascetism and the ethics of consumption', *Journal of the Society of Christian Ethics* 26(1), 79–96.

Baarlink, H., 1990, 'Blijvende aandag voor het Koninkrijk van God', *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 90(2), 65–83.

Barth, K., 1941, *This christian cause: A letter to Great Britain from Switzerland*, MacMillan, New York.

Barth, K., 1947, *Dogmatik im Grundriss*, Evangelische Verlag, Zollikon.

Barth, K., 1948, *Die Christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*, Evangelischer Verlag, Zürich.

Barth, K., 1961a, *Church dogmatics*, vol. 3, *The doctrine of creation,* transl. A.T. Mackay, T & T Clark, Edinburgh.

Barth, K., 1961b, *Church dogmatics,* vol. 4, pt. 2, *The doctrine of reconciliation,* T & T Clark, Edinburgh.

Barth, K., 1992, *Church dogmatics,* vol. 4. pt. 1, *The doctrine of reconciliation*, transl. G.W. Bromiley, T & T Clark, Edinburgh.

Bash, A., 2007, *Forgiveness and christian ethics*, Cambridge University Press, Cambridge. http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511488320

Bauman, Z., 1998, 'Postmodern religion?', in P. Heelas (ed.), *Religion, modernity and post-modernity*, pp. 55–78, Blackwell, Oxford.

Bauman, Z., 2004, 'A sociological theory of post-modernity', in R. Drolet (ed.), *The postmodernism reader,* pp. 238–249, Routledge, London.

Bavinck, H., 1908, *Wijsbegeerte der Openbaring*, Kok, Kampen.

Beasley-Murray, G.R., 1987, *Jesus and the Kingdom of God,* Eerdmans, Grand Rapids.

Becker, J., 2013, 'Meten, weten en onkerkelijkheid' in M. Te Grotenhuis, P. Vermeer, J. Kregting & J.G. Jansma (reds.), *Ontkerkelijking, nou en ...?,* bl. 27–40, Eburon, Delft.

Beckham, W.A., 1995, *The second Reformation, reshaping the church for the twenty-first century,* Touch Publications, Houston.

Beeke, J.R. & Ferguson, S.B., 1999, *Reformed confessions harmonized, with annotated bibliography of Reformed works,* Baker Books, Grand Rapids.

Beets, H., 1941, *The compendium explained*, Eerdmans, Grand Rapids.

Berger, P., 1999, 'The desecularization of the world: A global overview', in P. Berger (ed.), *The desecularisation of the world: Resurgent religion and world politics,* pp. 1–18, Eerdmans, Grand Rapids.

Berkhouwer, G.C., 1957, *Dogmatische Studiën: De mens het beeld Gods*, Kok, Kampen.

Bernts, T., 2013, 'Spiritualiteit in een seculiere tijd: Enkele theoretische kanttekeningen vanuit de werk van Charles Taylor', in M. Te Grotenhuis, P. Vermeer, J. Kregting & J.G. Jansma, *Ontkerkelijking, nou en ...?,* bl. 226–237, Eburon, Delft.

Bieritz, K., 1990, 'Predigt und rhetorische Kommunikation', in K. Bieritz (red.), *Handbuch der Predigt,* pp. 63–98, Evangelische Verlaganstalt, Berlin.

Bloch, E., 1961, *Philosophische Grundfragen,* Bd. 1*, Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins,* Suterkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Boff, L., 1980, *Jesus Christ Liberator: A critical christology of our time,* SPCK, London.

Bohatec, J., 1934, *Calvin und das Recht,* Bolhaus, Vienna.

Bohatec, J., 1962, *Calvins Lehre von Staat und Kirche, mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens,* Scientia Aalen, Breslau.

Böhren, R., 1974, *Predigtlehre,* Christlicher Kaiser Verlag, München.

Bonhoeffer, D., 1995, *Ethics*, Simon & Schuster, London.

Bosch, D.J., 1979, *Heil vir die wêreld: Die christelike sending in teologiese perspektief*, NG Kerkboekhandel, Pretoria.

Bosch, D.J., 1991, *Transforming mission, paradigm shifts in theology of mission,* Maryknoll, New York.

Bosman, H., 2004, 'Adultery, prophetic tradition and the Decalogue', in W.P. Brown (ed.), *The Ten Commandments: The reciprocity of faithfulness*, pp. 209–218, Westminster John Knox Press, London.

Bouwman, H., 1970, *Gereformeerd Kerkrecht: Het recht der kerken in de praktijk*, Kok, Kampen.

Brienen, T., 1978, *Bevinding, aard en funktie van de geloofsbelewing*, Kok, Kampen.

Brierley, P., 1996, 'Personal interview concerning the tendencies in the churches in Great Britain', 13 September 1996, Eltham, England.

Bright, J., 1980, *The kingdom of God: The biblical concept and its meaning for the church*, Abingdon Press, New York.

Broswimmer, F.J., 2002, *Ecocide: A short history of mass extinction of species*, Pluto Press, London.

Brown, C.G., 2004, 'The secularisation decade: What the 1960s have done to the study of religious history', in H. McLeod & W. Ustorf (eds.), *The decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000,* pp. 29–47, Cambridge University Press, Cambridge.

Bruce, F.E., 1985, *New Testament history*, Pickering & Inglis, Hants.

Bruce, S., 2010, 'Secularisation in the UK and the USA', in C.G. Brown & M. Snape (eds.), *Secularisation in the christian world*, pp. 205–221, Ashgate, Farnham.

Brueggemann, W., 1991, 'Rethinking models through Scripture', *Theology Today* 2, 128–138. http://dx.doi.org/10.1177/004057369104800202

Brueggemann, W., 1997, *Theology of the Old Testament, testimony, dispute, advocacy,* Fortress Press, Minneapolis.

Brueggemann, W., 2009, *An unsettling God: The heart of the Hebrew Bible*, Fortress, Minneapolis.

Brueggemann, W., Birch, B.C., Freitheim, T.E. & Petersen, D.L. (eds)., 1999*, A theological introduction to the Old Testament,* Abington, Nashville.

Brunner, E., 1949, *The Christian Doctrine of God,* vol. 1, *Dogmatics,* transl. O. Wyon, Lutterworth Press, London.

Brunner, E. & Barth, K., 1946, *Natural theology*, Geoffrey Bles, London.

Bultmann, R., 1967, *Jezus Christus en de mythe,* Ten Have, Amsterdam.

Bultmann, R., 1968, s.v. 'The "Pistis" Group in the New Testament', in G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6, pp. 203–228, Eerdmans, Grand Rapids.

Cairns, E.E., 1982, *Christianity through the centuries,* Zondervan Publishing House, Grand Rapids.

Calvyn, J., 1964, *Commentary upon the epistle of Saint Paul to the Romans*, Calvin Translation Society, Edinburgh.

Calvyn, J., [1559] 1984, *Institusie van die Christelike godsdiens*, vert. H.W. Simpson, Calvyn-Jubileumboekefonds, Potchefstroom.

Camp, R.L., 1990, 'Women in the Catholic Church', *Catholic Historical Review* 76(3), 498–510.

Campbell, D.A., 2003, 'Reconciliation in Paul: The gospel of negation and transcendence in Galatians 3:28', in C.E. Gunton (ed.), *The Theology of reconciliation*, pp. 30–65, Clark, London.

Carroll, M.D., 2011, 'Old Testament Ethics', in J.B. Green, J.E. Lapsley, R. Miles & A. Verhey (eds.), *Dictionary of Scripture and Ethics,* pp. 561–565, Baker, Grand Rapids.

Cashmore, E., 1994, s.v. 'Xenophobia', in E. Cashmore (ed.), *Dictionary of Race and Ethnic relations,* pp. 346–347, Routledge, London.

Chirac, J., 2001, 'Speech by Jaques Chirac, President of the French Republic before the United Nations Commission on Human Rights', United Nations, Geneve.

Ciampa, R.E., 2007, 'The History of Redemption' in S.J. Hafemann & P.R. House (eds.), *Central themes in biblical theology: Mapping unity in diversity,* pp. 254–308, Baker Academic, Grand Rapids.

Cliteur, P., 2010a, 'Religion and violence', in A.Van de Beek, E.A.G.J. Van den Borght & P.B. Vermeulen (eds.), *Freedom of religion,* pp. 235–250, Brill, Leiden.

Cliteur, P., 2010b, *The secular outlook: In defence of moral and political secularism*, Wiley-Blackwill, Oxford.

Cone, J.H., 1970, *A black theology of liberation*, Lippencott, Philadelphia.

Conzales, J.L., 1985, *The story of Christianity*, 2 vols., Harper, San Francisco.

Conzelman, H., 1976, *An outline of the theology of the Old Testament,* Simon & Schuster, London.

Coward, H., 1997, 'New theology on population, consumption, and ecology', *Journal of the American Academy of Religion* 65(2), 259–273. http://dx.doi.org/10.1093/jaarel/65.2.259

Cox, H., 1967, *The secular city*, SCM Press, London.

Cullmann, O., 1948, *Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit- und Geschicht-Aufassung*, Evangelisher Verlag, Zurich.

Cullmann, O., 1956, *The early church*, SCM Press, London.

Cupitt, D., 1999, 'Post-Christianity' in P. Heelas (ed.), *Religion, modernity and post-modernity,* Blackwell, Oxford.

Dassah, M.O., 2008, 'Is there a hole in the bucket? Identifying drivers of public sector corruption, effects and instituting effective combative measures', *Journal of Public Administration* 43(1), 37–62.

Davenport, R., 1997, 'Settlement, conquest and theological controversy: The churches of the nineteenth century European immigrants', in R. Elphick & R. Davenport (eds.), *Christianity in South Africa: A political, social and cultural history,* pp. 51–67, Currie, Oxford.

De Bruyn, P.J., 1992, *Die Tien Gebooie,* Varia, Midrand.

De Graaf, N.D., 2013, 'Oorzaken en enkele gevolgen van ontkerkelijking: Theoretische reflecties en empirische uitkomsten', in M. Te Grotenhuis, P. Vermeer, J. Kregting & J.G. Jansma (reds.), *Ontkerkelijking, nou en ...?* pp. 9–26, Eburon, Delft.

De Gruchy, J.W., 1997, 'Grappling with a colonial heritage: The English-speaking Churches under imperialism and apartheid', in R. Elphick & R. Davenport (eds.), *Christianity in South Africa: A political, social and cultural history*, pp. 155–172, Currie, Oxford.

De Gruchy, J.W., 2009, *John Calvin. Christian humanist and evangelical reformer*, Lux Verbi, Wellington.

De Vaux, R., 1988, *Ancient Israel: Its life and institutions*, Darton, Longman & Todd, London.

Dekker, G., 1971, *Wat is er met de kerk aan de hand? Over de positie en funksie van de kerk in de huidige sameleving,* Kok, Kampen.

Dekker, W., 1991, 'Prediking in een tijd van godsverduistering', *Theologia Reformata* 34(2), 135–150.

Derrida, J., 2004, 'From outwork, prefacing in dissemination', in R. Drolet (ed.), *The postmodernism reader*, pp. 147–153, Routledge, London.

Dille, S.J., 2004, *Mixing metaphors: God as mother and father in Deutero-Isaiah*, T & T Clark, London.

Dingemans, G.D.J., 1991, *As hoorder onder de hoorders: Een hermeneutische homiletiek*, Kok, Kampen.

Dingemans, G.D.J., 2002, 'Jezus, de unieke drager van Gods Geest', *Acta Theologia* 23(2), 58–71.

Dodd, C.H., 1970, *The Apostolic preaching and its developments,* Hodder & Stoughton, London.

Dooyeweerd, H., 1936, *De Wijsbegeerte der Wetsidee,* deel 3, H.J. Paris, Amsterdam.

Douma, J., 1973, *Natuurrecht – en betrouwbare gids?*, Vuurbraak, Groningen.

Douma, J., 1993, *Seksualiteit en huwelijk,* Uitgeverij van den Berg, Kampen.

Douma, J., 1996, *The Ten Commandments, manual for the Christian life*, transl. N.D. Kloosterman, P & R Publishing, Philipsburg.

Dreyer, Y., 2008, 'The 'sanctity' of marriage – an archeaology of a socio-religious construct: Mythological origins, forms and models', *Hervormde Teologiese Studies / Theological Studies* 64(1), 499–527. http://dx.doi.org/10.4102/hts.v64i1.10

Du Plessis, I.J., 1962, *Christus as hoof van kerk en kosmos: 'n Eksegeties-teologiese studie van Christus se hoofskap veral in Efesiërs en Kollosense*, VRB, Groningen.

Du Preez, J., 1990, 'Besinning oor die verhouding tussen gemeentebou en sending', *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 31(2), 257–263.

Du Toit, J.D., 1977, *Totius, Versamelde werke,* vol. 7, Tafelberg, Kaapstad.

Du Toit, S., 1969, 'Die koninkryk van God in die Ou Testament', in S. Du Toit (red.), *Die koninkryk van God*, bl. 11–33, Pro Rege, Potchefstroom.

Dulles, A., 1987, *Models of the Church*, Double Day, New York.

Edgar, W., 1995, 'No news is good news: Modernity, the post-modern and apologetics', *The Westminster Theological Journal* 57(2), 359–382.

Edwards, D.L., 1987, *The futures of Christianity*, Hodder and Stoughton, London.

Eloff, T., 1988, 'Staatsowerheid en geregtigheid met besondere verwysing na rasseklassifikasie: 'n Teologies-etiese studie', ThD proefskrif, Departement Teologiese Etiek, PU vir CHO, Potchefstroom.

Erasmus, L.M. & Kellerman, J.S., 1995, 'Gemeentebou se liggaamsmodel: 'n Kerkbegrip van onder', *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 36(4), 604–616.

Farley, E., 1990, 'The modernist element in Protestantism' *Theology Today* 57(2), 131–148. http://dx.doi.org/10.1177/004057369004700203

Farrow, D., 2003, 'Ascension and atonement', in C.E. Gunton (ed.), *The theology of reconciliation*, pp. 67–92, Clark, London.

Fedler, K.D., 2006, *Exploring christian ethics: Biblical foundations for morality*, Westminster John Knox Press, Louisville.

Fierro, A., 1977, *The militant Gospel: An analysis of contemporary political theologies,* SCM Press, London.

Finlayson, R.A., 1970, s.v. 'The fatherhood of God', in J.D. Douglas (ed.), *The New Bible Dictionary*, Inter-Varsity, London, pp. 474–477.

Floor, L., 1974, *Die koninkryk van God en die vernuwing van die maatskappy,* Pro Rege, Potchefstroom.

Floor, L., 1979, *Hy wat met die Heilige Gees doop*, NG Kerkboekhandel, Pretoria.

Floor, L. & Viljoen, F.P., 2002, 'Die Christus-himne in Fillippense: Soteriologies of eties?' *In die Skriflig* 36(1), 91–104.

Ford, D.F. & Higton, M., 2002, *Jesus,* Oxford University Press, Oxford.

Friedman, M., 1971, *A theoretical framework for monetary analysis,* National Bureau of Economic Research, New York.

Friedman, M., 1973, *Money and economic development: The Horowitz Lectures of 1972,* Praeger, New York.

Friedman, M., 1976, 'Milton Friedman in South Africa, his visit to the Graduate School of Business, University of Cape Town, March–April 1976, University of Cape Town, Cape Town.

Gassmann, B., 1968, *Ecclesia Reformata: Die Kirche in den Reformierten Bekenntnis-Schriften*, Herder, Freiburg.

Geisler, N.L., 2010, *Christian Ethics: Contemporary issues and options*, Baker, Grand Rapids.

Gerstner, A., 1997, 'A Christian monopoly: The Reformed Church and colonial society under Dutch rule', in R. Elphick & R. Davenport (eds.), *Christianity in South Africa: A political, social and cultural history,* pp. 16–30, Currie, Oxford.

Gestricht, C. & Zehner, J., 2001, s.v. 'Forgiveness', in E. Fahlbusch, J.M. Lochmann, J. Mbiti, J. Pelikan, L. Vischer & G.W. Bromiley (eds.), *The Encyclopedia of Christianity,* Brill, Leiden, pp. 330–334.

Gill, R., 1997, *Moral leadership in a post-modern age,* T & T Clark, Edinburgh.

Gloer, W.H., 2007, 'Ambassadors of reconciliation: Paul's genius in applying the gospel in a multicultural world: 2 Corinthians 5:14–21', *Review and Expositor* (3), Summer, 589–601.

Goldingay, J., 2006, *Old Testament Theology*, vol. 2, *Israel's faith*, InterVarsity Press, Downers Grove.

Grabill, S.J., 2006, *Rediscovering the natural law in Reformed theological ethics*, Eerdmans, Grand Rapids.

Gruen, L., Grabel, L., & Singer, P., 2007, *Stem cell research: The ethical issues,* Blackwell, Oxford.

Gunkel, H., 1977, *Genesis,* 9. Aufl., Neudruck der 3. Aufl. 1910 mit ausführlichen Registern, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Guthrie, D., 1981, *New Testament Theology,* Inter-Varsity Press, Leiscester.

Gutierrez, G., 1974, 'A spirituality of liberation', in A. Kee (ed.), *A Reader in political theology,* pp. 95–100, SCM Press, London.

Gutierrez, G., 1985, *A Theology of liberation*, SCM Press, New York.

Habermas, J., 2008, 'Secularism's crisis of faith: Notes on post-secular society', *New Perspectives Quarterly* 25, 17–29. http://dx.doi.org/10.1111/j.1540-5842.2008.01017.x

Habermas, J., 2010, 'An awareness of what is missing', in J. Habermas, M. Reder & J. Schmidt, *An awareness of what is missing: Faith and reason in a post-secular age*, pp. 15–23, Polity, Cambridge.

Habermas, J. & Ratzinger, J., 2005, *The dialectics of secularization,* Ignatius Press, San Francisco, CA.

Haight, R., 2007, *The Future of Christology*, Continuum, New York.

Hamilton, W., 1966, 'The death of God theologies today', in T.J.J. Alitzer & W. Hamilton (eds.), *Radical theology and the death of God,* pp. 23–50, The Bobbs Merril Company, New York/Kansas City.

Harvie, T., 2009, *Jürgen Moltmann's ethics of hope: Eschatological possibilities for moral action,* Ashgate, Farnham.

Hasel, G., 1991, *Old Testament theology: Basic issues in the current debate*, Eerdmans, Grand Rapids.

Hauerwas, S., 1981, *A Community of character: Towards a constructive, Christian social ethic*, Notre Dame, London.

Hauerwas, S., 1983, *The peaceable kingdom,* University of Notre Dame Press, Notre Dame.

Hauerwas, S., 2002, *The Hauerwas Reader*, Duke University Press, London.

'Heidelbergse Kategismus', 2003, in Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika, *Psalmboek: Die berymde en omgedigte Psalms en ander Skrifberymings in gebruik by die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika*, bl. 33–72, NG Kerk-Uitgewers, Kaapstad.

Helberg, J.L., 1980, *Die Here regeer, openbaringslyne deur die Ou Testament*, NG Kerkboekhandel, Pretoria.

Hendriks, H.J., 1992, *Gemeentes vertel: Verandering in 'n christelike geloofsgemeenskap*, Lux Verbi, Kaapstad.

Hendriks, J., 1996, 'Vernuwing in bedieningstruktuur', *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 27(1), 72–85.

Hendriksen, W., 1973, *The Gospel of John*, The Banner of Truth Trust, London.

Heyns, J.A., 1977, *Die kerk,* NG Kerkboekhandel, Pretoria.

Heyns, J.A., 1989, 'Die sendinggerigtheid van die kerk', *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 30(4), 441–447.

Himes, K.R., 2007, 'Consumerism and Christian Ethics', *Theological Studies,* 68, 132–153. http://dx.doi.org/10.1177/004056390706800107

Hinman, L.H., 2008, *Ethics, A pluralistic approach to moral theory*, Thomson Wadsworth, Belmont.

Hofmeyr, J.W. & Pillay, G.J., 1991, *Perspectives in church history. An introduction for South African Readers,* HAUM Tertiary, Pretoria.

Hölscher, L., 2010, 'Europe in the age of secularization' in C.G. Brown & M. Snape (eds.), *Secularisation in the Christian world*, pp. 197–204, Ashgate, Farnham.

Hursthouse, R., 2010, 'Virtue Theory', in H. Lafolette (ed.), *Ethics in Practice*, pp. 45–55, Blackwell, Oxford.

Ilesanmi, S.O., 2004, 'Leave no poor behind: Globalisation and the imperative of socio-economic and development rights form an African perspective', *Journal of Religious Studies* 32(1), 71–89.

Institute for Contextual Theology, 1985, *The Kairos Liturgies,* Institute for Contextual Theology, Braamfontein.

Johnson, D.J., 2005, 'WatuWaAmani (People of Peace): An African theology of liberation and reconciliation from the historic peace churches in Africa', *Brethren life and thought* 52(10), 16–31.

Jones, G., 2001, 'The authority of scripture in christian ethics' in R. Gill (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, pp. 16–28, University Press, Cambridge.

Jones, L.G., 1995, *Embodying forgiveness: a theological analysis*, Eerdmans, Grand Rapids.

Jonker, W.D., 1976, *Die Woord as opdrag*, NG Kerkboekhandel, Pretoria.

Jonker, W.D., 1977, *Christus die Middelaar,* NG Kerkboekhandel, Pretoria.

Jonker, W.D., 1983, *Die Gees van Christus*, NG Kerkboekhandel, Pretoria.

Kaiser, W.C. & Silva, M., 1994, *An introduction to biblical hermeneutics: The search for meaning,* Zondervan, Grand Rapids.

Kellerman, J.S., 1993, 'Gemeentebou: vertrekpunte vanuit 'n basisteorie', *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 34(3), 331–344.

Kennedy, P., 2011, *Christianity,* I.B. Taurus, London.

Kik, A., 1982, *Geloof in menschenrechten*, Kok, Kampen.

Köstenberger, A.J., 2004, *God, marriage and family: Rebuilding the biblical foundation,* Crossway Books, Wheaton.

Kruger, M.A., 1981, Die Heilge Gees wat lewend maak, T.G. van Wyk, Pretoria.

Kuhn, T.S., 1970, *The structure of scientific revolutions*, University of Chicago Press, Chicago.

Kuitert, H.M., 1992, *Het algemeen betwijfeld christelijke geloof,* Ten Have, Baarn.

Küng, H., 1991, *Global responsibility: In search of a new world ethic,* SCM Press, London.

Küng, H., 1992, *The Church*, Burns & Oates, Kent.

Küng, H., 1995, *Christianity: The religious situation of our time,* SCM Press, London.

Küng, H., 1997, *A global ethic for global politics and economics*, SCM Press, London.

Kuyper, A., 1916, *Antirevolutionaire Staatkunde*, Kok, Kampen.

Ladd, G.E., 1961, *The Gospel of the Kingdom of God*, Eerdmans, Grand Rapids.

Laeyendecker, L., 2005, s.v. 'Secularization – sociological aspects', in E. Fahlbusch, J. M. Lochman, J. Mbiti, J.J. Pelikan, L. Vischer & G.W. Bromiley (eds.), *The Encyclopedia of Christianity*, Brill, Leiden, vol. 4, pp. 901–904.

Lategan, B.C., 1988, 'Why so few converts to new paradigms in Theology?' in J. Mouton, A.G. van Aarde & W.S.Vorster, (eds.), *Paradigms and progress in Theology*, pp. 65–78, Human Sciences Research Council, Pretoria.

Latourette, K.S., 1953, *A history of christianity*, Harper & Row Publishers, London.

Le Bruyns, C., 2009, 'Ethical leadership in and through religious traditions' in G. Dames (ed.), *Ethical leadership and the challenges of moral transformation,* pp. 47–60, SUN Press, Stellenbosch.

Leith, J.H., 1989, *John Calvin's doctrine of the Christian life,* Westminster, Louisville.

Leith, J.H., 1993, *Basic Christian Doctrine,* John Knox Press, Louisville.

Lindijer, C.H., 1962, *Kerk en koninkryk,* Ten Have, Amsterdam.

Locher, G.W., 1981, 'Praedicatio verbi dei est verbum dei: Ein Beitrag zur Charakteristik der Theologie Heinrich Bullingers', viewed 12 August 2013, from http://www.zwingliana.ch/index.php/zwa/article/view/1252/1162

Lohse, B., 1985, *A short history of Christian doctrine,* Fortress Press, Philadelphia.

Lyotard, J.F., 1991, *The post-modern condition: A report on knowledge,* Manchester University Press, Manchester.

Lyotard, J.F., 2004, 'The post-modern condition: A Report on Knowledge', in R. Drolet (ed.), *The postmodernism reader,* pp. 123–146, Routledge, London.

MacGregor, G., 1959, *Corpus Christi: The nature of the church according to the Reformed tradition*, Macmillan, London.

Mafunisa, M.J., 2007, 'Corruption and service delivery in the public services: The case of Limpopo Province,' *Journal of Public Administration* 42(3), 260–270.

Maharaj, B. & Rajkuma, R, 1997, 'The 'alien invasion' in South Africa: Illegal immigrants in Durban', *Development South Africa* 14(2), 255–259. http://dx.doi.org/10.1080/03768359708439962

Malan, D.F., 1964, 'Politieke testament', in S.W. Pienaar (ed.), *Glo in u volk. Dr. D.F. as redenaar 1908–1954*, bl. 84–89, Tafelberg, Kaapstad.

Marcuse, H., 1971, *De eendimensionele mens; studies over de ideologie van de hoogs industriële samenleving*, Brand, Bussum.

Marger, M.N., 1994, *Race and ethnic relations: American and global perspectives,* Wordsworth, Belmont.

Maritain, J., 1949, 'Introduction' in UNESCO, *Human Rights: Comments and Interpretations*, pp. 9–17, United Nations, New York.

Martin, D., 2011, *The future of christianity: Reflections on violence and democracy, religion and secularization,* Ashgate, Farnham.

Martin, R.P., 1997, *A hymn of Christ,* Inter-Varsity Press, Downers Grove.

McGrath, A.E., 1992, *Bridge-building: Effective Christian apologetics,* Intervarsity Press, Leicester.

McLeod, H., 2004, 'Introduction', in H. McLeod & W. Ustorf (eds.), *The decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000,* pp. 1–26, Cambridge University Press, Cambridge.

McNaughton, D. & Rawling, P., 2010, 'Deontology' in H. Lafolette (ed.), *Ethics in practice: An Anthology*, pp. 31–44, Blackwell, Oxford.

McNeil, J.T., 1965, 'John Calvin and civil government', in G.L. Hunt (ed.), *Calvinism and the political order,* pp. 23–45, Westminster, Philadelphia.

Meeks, M.D., 1995, 'God's *Oikonomia* and the new world economy', in M.L. Stackhouse, P.L. Berger, D.P. McCann & M.D. Meeks (eds.), *Christian social ethics in a global era,* pp. 111–120, Abingdon, Nashville.

Metaxas, E., 2010, *Bonhoeffer, pastor, martyr, prophet, spy,* Nelson, Nashville.

Milbank, J., 2006, *Theology and social theory: Beyond secular reason*, 2nd edn., Blackwell, Oxford. http://dx.doi.org/10.1002/9780470694121

Milbank, J., Pickstock, C. & Ward, G., 1999, 'Introduction: Suspending the material: the turn of radical orthodoxy', in J. Milbank, C. Pickstock & G. Ward (eds.), *Radical orthodoxy: A new theology*, pp. 1–20, Routledge, London. http://dx.doi.org/10.4324/9780203259146

Moltmann, J., 1965, *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie,* Chr. Kaiser Verlag, München.

Moltmann, J., 1975, *The experiment hope,* SCM Press, London.

Moltmann, J., 1990, *The way of Jesus Christ: Christology in messianic dimensions*, SCM Press, London.

Moltmann, J., 1993, *God in creation*, Fortress, Minneapolis.

Moltmann, J., 2012, *Ethics of hope,* SCM Press, London.

Morales, A., 2010, 'The role of religion in promoting human rights', *Presentation at the 33rd World Congress of the International Association for Religious Freedom,* 6th September 2010, Kochi, India.

Morris, A., 1998, 'Our fellow Africans make our lives hell: The lives of Congolese and Nigerians living in Johannesburg', *Ethnic and Racial Studies* 21(5), 1116–1124. http://dx.doi.org/10.1080/01419879808565655

Mouton, E. & Smit, D., 2009, 'Jesus in South Africa – lost in the translation'? *Journal of Reformed Theology* 3(3), 247–274. http://dx.doi.org/10.1163/187251609X12559402787155

Muller, B.A. & Smit, D.J., 1991, 'Godsdiens in die openbaar: Tendense in die Afrikaanse Godsdiensprogramme van die SAUK', *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 32(4), 652–666.

Müller, H.P., 1999, 'Encountering recent African migrants and immigrants to South Africa: Towards understanding the role of religion and culture in the reception of recent African migrants and immigrants to South Africa', *Scriptura* 64, 409–420.

Müller, J.J., 1955, *The Epistle of Paul to Philippians and Philemon,* Eerdmans, Grand Rapids.

Muller, P., 2002, *Die nuwe hervorming*, Protea, Pretoria.

'Nederlandse Geloofsbelydenis', 2003, in Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika, *Psalmboek: Die berymde en omgedigte Psalms en ander Skrifberymings in gebruik by die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika*, bl. 5–32, NG Kerk-Uitgewers, Kaapstad.

Nordstokke, K., 1992, 'The ecclesiastical self-understanding of the Lutheran World Federation: From 'Free Association' to 'Communion of Churches', *The Ecumenical Review* 44(4), 479–490. http://dx.doi.org/10.1111/j.1758-6623.1992.tb02812.x

Ntwasa, S., 1973, 'The concept of the church in black theology', in B. Moore (ed.), *The challenge of black theology in South Africa*, pp. 109–118, John Knox Press, Atlanta.

O'Collins, G., 2009, *Christology: A biblical, historical and systematic study of Jesus*, University Press, Oxford.

Oberdorfer, B., 2010, 'Human dignity and the image of God', *Scriptura* 104, 231–239. http://dx.doi.org/10.7833/104-0-183

Oepke, A., 1978, s.v. 'Kenos' in G. Kittel, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament,* vol. 3, p. 659, Eerdmans, Grand Rapids.

Olivier, A.R., 2011, 'Critical factors in the formalization of an apartheid theology', *Studia Historiae Ecclesiasticae* 28(2), 246–259.

Packer, J.I., 1988, s.v. 'God' in S.B. Ferguson & J.F. Wright (eds.), *New Dictionary of Theology,* pp. 274–277, Inter-Varsity, Downers Grove.

Parker, D.L., 1995, s.v. 'Compassio', in D.J. Atkinson, D.H. Field, A.F. Holmes & O. O'Donovan (eds.), *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology,* p. 244, Inter-Varsity Press, Leicester.

Patterson, S., 2003, 'Between women and men', in C.E. Gunton (ed.), *The theology of reconciliation,* pp. 125–140, Clark, London.

Perriman, A., 1990, 'His Body, which is the Church …': Coming to terms with the Metaphor', *The Evangelical Quarterly* 52(2), 123–142.

Pieterse, H.J.C., Scheepers, P.L.H. & Van der Ven, J.A., 1993, 'Plural religious beliefs: A comparison between Dutch and White South Africans', *Hervormde Teologiese Studies* 49(1 & 2), 189–207.

Polak, F.L., 1963, *De toekomst is verleden tijd: Cultuur-futuristische verkenningen,* De Haan, Zeist.

Polak, F.L., 1968, *Prognostica: Wordende wetenschap schept en schouwt de toekomst,* 2 vols., Kluwer, Deventer.

Pop, F.J., 1964, *Bijbelse woorden en hun geheim, verklaring van een aantal Bijbelse woorden*, Boekencentrum, N.V, S'Gravenhage.

Pope, S.J., 2007, *Human evolution and Christian ethics,* University Press, Cambridge. http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511550935

Porter, J., 2003, 'Natural law: Recent critique and constructions', in E. Fahlbusch, J.M. Lochmann, J. Mbiti, J. Pelikan, L. Vischer & G.W. Bromiley (eds.), *The Encyclopedia of Christianity*, vol. 3, pp. 706–708, Eerdmans, Grand Rapids.

Postma, J., 1969, 'God drie-enig as koning en Christus as koning', in S. Du Toit (red.), *Die koninkryk van God,* bl. 59–74, Pro Rege, Potchefstroom.

Praamsma, L., 1981, *The Church in the twentieth century*, vol. 7, Paideia Press, Ontario.

Preuss, H.D., 1991, *Old Testament Theology,* vol. 1, Westminster, Louisville.

Price, D.J., 2002, *Karl Barth's anthropology in light of modern thought*, Eerdmans, Grand Rapids.

Reuman, J., 2005, s.v. 'Salvation history', in E. Fahlbusch, J.M. Lochman, J. Mbiti, J. Pelikan, L. Vischer & G.W. Bromiley, *The Encyclopaedia of Christianity,* vol. 4, pp. 832–836, Brill, Leiden.

Rheeder, A.L., 1999, *Selektiewe voortplanting by die mens,* ThD proefskrif, Departement Teologiese Etiek, PU vir CHO, Potchefstroom.

Ridderbos, H., 1959, *Commentaar op het Nieuwe Testament: Romeinen*, Kok, Kampen.

Ridderbos, H., 1969, *The coming of the Kingdom,* The Presbyterian and Reformed Publishing Company, Philadelphia.

Ridderbos, J., 1971, *Paulus, Ontwerp van zijn theologie*, Kok, Kampen.

Ritschl, D., 1999, s.v. 'Biblicism', in E. Fahlbusch, J.M. Lochman, J. Mbiti, J. Pelikan, L. Vischer & J.W. Bromiley (eds.), *The Encyclopedia of Christianity,* vol. 1, pp. 255–256, Brill, Leiden.

Routledge, R., 2008, *Old Testament Theology: A thematic approach*, Inter-Varsity Press, Nottingham.

Runia, K., 1978, *Eigentijdse vragen*, Kok, Kampen.

Saladin, P., 1982, 'Die Rechtsgeltung von Menschenrechten als Beispiel für die Rechtserheblichkeit etischer Kriterien' in A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff & H. Ringeling (eds.), *Handbuch der christlichen Ethik*, pp. 197–220, Gütersloher Verlaghaus, Freiburg.

Sanks, T.H., 1974, *Authority in the church: A study in changing paradigms,* Scholars Press, Montana.

Schilder, K., 1953, *Christus en Cultuur,* Wever, Franeker.

Schmidt, K.L., s.v. 1968, 'Ekklesia', in G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament,* vol. 1, pp. 501–536, Eerdmans, Grand Rapids.

Schmidt, K.L., 1969, s.v. 'Basileia', in G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament,* vol. 1, pp. 579–593, Eerdmans, Grand Rapids.

Schreiner, S.E., 1991, *The theatre of his Glory: Nature and natural order in the thought of John Calvin*, Baker Book House, Grand Rapids.

Schrenck, W., 1984, *Die Philipper Briefe des Paulus*, Kohlhammer, Stuttgart.

Schreuder, O., 1969, *Gedaanteverandering van de Kerk: Aanbevelingen voor vernieuwing*, Dekker en van de Vegt NV, Nijmegen/Utrecht.

Schüssler-Fiorenza, E., 1998, *Sharing her word: Feminist biblical interpretation in context,* T & T Clark, Edinburgh.

Schutte, G., 1995, *What racists believe: Race relations in South Africa and the United States,* Sage, London.

Schwarz, H., 2013, *The human being: A theological anthropology,* Eerdmans, Grand Rapids.

Schweitzer, A., 1926, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Mohr Boulder, Tübingen.

Schweizer, E., 1971, s.v. 'Sooma', in G. Friedrich (ed.)*, Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 7, pp. 1024–1044, Eerdmans, Grand Rapids.

Shaull, R., 1969, *Uitdaging aan kerk en maatschappij*, Bosch en Keuning, Baarn.

Sigurdson, O., 2010, 'Beyond secularism? Towards a post-secular political theology', *Modern Theology* 26(2), 177–196. http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0025.2009.01593.x

Smit, D.J., 2007, *Essays in public theology: Collected essays*, Sun Press, Cape Town.

Smith, D.L., 1992, *A handbook of contemporary theology: Tracing trends and discerning directions in today's theological landscape,* Bridge Point, Wheaton.

Smith, G.C., 1985, *The seeds of secularization, Calvinism, culture and pluralism in America, 1870–1915*, Eerdmans, Grand Rapids.

Smith, J.K.A., 2008, 'Secularity, globalisation, and the re-enchantment of the world', in J.K.A. Smith (ed.), *After modernity? Secularity, globalisation, and the re-enchantment of the World*, pp. 3–16, Baylor University Press, Waco.

Snyman, W.J., 1977, *Nuwe en ou dinge, uit die skat van die Koninkryk*, Pro Rege, Potchefstroom.

Sölle, D., 1967, *De waarheid is concreet*, Ten Have, Amsterdam.

South Africa, 1996, *Constitution of the Republic of South Africa: Act no. 108 of 1996,* Government Printer, Pretoria.

South Africa, 2000, *Government of the Republic of South Africa and Others v Grootboom and Others,* (11) BCLR 1169 (CC), par. 44, Government Printer, Pretoria.

Spykman, G., 1992, *Reformational theology: A new paradigm for doing dogmatics*, Eerdmans, Grand Rapids.

Stackhouse, M.L., 1995, *Christian social ethics in a global era: Reforming Protestant views,* Abingdon, Nashville.

Stackhouse, M.L., 2005, 'Covenantal marriage: Protestant views and contemporary life', in J. Witte & J.E. Ellison (eds.), *Covenant marriage in comparative perspective*, pp. 153–181, Eerdmans, Grand Rapids.

Steenkamp, L.J.S., 1995, 'Die kerk onderweg na die een-en-twintigste eeu: 'n Kritiese besinning oor kerkwees in 'n veranderende konteks in Suid-Afrika', *Hervormde Teologiese Studies/Theological Studies* 51(3), 604–622. http://dx.doi.org/10.4102/hts.v51i3.1418

Stott, J.R.W., 1982, *I believe in preaching*, Hodder and Stoughton, London.

Stott, J.R.W., 1992, *The contemporary christian: An urgent plea for double listening*, Intervarsity Press, Leicester.

Stott, J.R.W., 1995, *Authentic christianity,* Inter-Varsity Press, Downers Grove.

Strauss, P.J., 1992, 'Die sinode: 'n eie kerklike gesag?' *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 33(2), 188–197.

Szerszynski, B., 2005, 'Rethinking the secular: science and technology, and religion today', *Zygon* 40(4), 813–822. http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9744.2005.00709.x

Tanner, K., 2005, 'Eschatology and ethics' in G. Meileander & W. Werpehowski (eds.), *The Oxford Handbook of Theological Ethics*, pp. 41–56, Oxford University Press, Oxford.

Taylor, C., 2007, *A secular age,* The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA.

Taylor, C., 2010, 'Challenging issues about the secular age'*, Modern Theology* 26(3), 404–416. http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0025.2010.01615.x

Terreblanche, S., 2002, *A history of inequality*, University of Natal Press, Pietermaritzburg.

Theron, P.F., 1978, *Die ekklesia as kosmies eskatalogiese teken: Die eenheid van die kerk as 'profesie' van die eskatalogiese vrede*, NG Kerkboekhandel, Pretoria.

Theron, P.F., 2000, 'Form, word and spirit: The centrality of the cross in Noordmans' critical narrative', *Scriptura* 98, 185–293. http://dx.doi.org/10.7833/98-0-704

Theron, P.F., 2004, 'Teologie en troos: Enkele opmerkings na aanleiding van die 'pastorale dogmatiek van Oepke Noordmans', *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 45(3 & 4), 701–713.

Thiessen, H.C., 1990, *Lectures in systematic theology,* Eerdmans, Grand Rapids.

Tillich, P., 1967, *Systematic theology,* The University of Chicago Press, Chicago.

Tracey, D., 1994, 'Theology and the many faces of postmodernity', *Theology Today* 51(1), 104–114. http://dx.doi.org/10.1177/004057369405100109

Treurnicht, A.P., 1975, *Credo van 'n Afrikaner,* Tafelberg, Kaapstad.

Trimp, C., 1971, *De dienst van de mondige Kerk, een confrontatie met het appèl van die 'mondige wereld,* Oosterbaan en le Cointre NV, Goes.

Tristan Engelhardt, H., 1998, 'Physician-assisted death: doctrinal developments vs. Christian tradition', *Christian Bioethics* 4(2), 115–121. http://dx.doi.org/10.1076/chbi.4.2.115.6909

Turner, M., 2007, 'Human reconciliation in the New Testament with special reference to Philemon, Colossians and Ephesians', *European Journal of Theology* 16(1), 37–47.

Turretin, F., 1997, *Institutes of elenctic Theology,* vol. 1, transl. G.M. Geiger, T & T Publishing, Phillipsburg.

United Nations, 1996, *The United Nations and the advancement of Women*, United Nations, New York.

United Nations, 2004, *Report of the Special Rapporteur on trafficking of persons, especially women and children*, Document E/CN.4/2005/71, United Nations, Geneva.

United Nations, 2005, *Report of the Special Rapporteur on violence against women: Its causes and consequences*, Document E/CN.4/2005/72, United Nations, Geneva.

Ursinus, Z., 1978, *Het Shatboek der verklaringen van de Heidelbergse Catechismus,* vert. F. Hommius en in hedendaagse Nederlands herskryf deur J. van der Haar, J.P. van den Tol, Dortrecht.

Vahanian, G., 1961, *The death of God, the culture of our post-Christian era,* Braziller, George, New York.

Van de Beek, A., 2002a, *Jesus Kyrios, Christology at the heart of theology,* Meinema, Zoetermeer.

Van de Beek, A., 2002b, 'Theologen van de twintigste eeuw en de Christologie', *Acta Theologia* 22(1), 165–194.

Van de Beek, A., 2006. 'Religion without ulterior motive' in E.A.G.J. Van der Borght (ed.), *Religion without ulterior motive,* pp. 7–20, Brill, Leiden.

Van de Beek, A., 2009, *Van Kant tot Kuitert en verder: De belangrijkste theologen sedert 1800,* Kok, Kampen.

Van de Beek, A., 2011, *Is God terug?* Meinema, Zoetermeer.

Van der Walt, T., 1962, *Die koninkryk van God – naby!,* Kok, Kampen.

Van der Walt, T., 1969, 'Die voleinding van die koninkryk', in S. Du Toit, *Die koninkryk van God,* bl. 96–112, Potchefstroom Herald, Potchefstroom.

VanDrunen, D., 2010, *Natural law and the two kingdoms: A study in the development of Reformed social thought*, Eerdmans, Grand Rapids.

VanDrunen, D., 2014, *Divine covenants and moral order: A biblical theology of natural law,* Eerdmans, GrandRapids.

Van Genderen, J. & Velema, W.H., 1992, *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek,* Kok, Kampen.

Van Huysteen, J.W., 2008, 'Ethics and Christology', *Verbum et Ecclesia* 29(2), 492–506.

Van Niftrik, G.C., 1961, *Kleine dogmatiek*, C.F. Callenbach, Nijkerk.

Van Til, C., 1977, *Common grace and the gospel*, Presbyterian and Reformed Publishing Co., Nutley, NJ.

Van Wyk, J.H., 1991, *Moraliteit en verantwoordelikheid: Opstelle oor politieke etiek*, Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys, Potchefstroom.

Van Wyk, J.H., 1993, 'Homo Dei: 'n Prinsipiële besinning oor enkele mensbeskouings, waaronder die van Calvyn', *In die Skriflig* 27 (Supplementum 1), 1–112.

Van Wyk, J.H., 2003, 'Die nuwe hervorming – verwagting of verydeling?' *In die Skriflig* 29(2), 345–373.

Vatican Council II, 1982, 'Dogmatic constitution on the Church', in J.H. Leith (ed.), *Creeds of the churches. A Reader in Christian doctrine from the Bible to the present*, pp. 459–484, John Knox Press, Atlanta.

Verboom, W., 1991, 'Prediking in een tijd van godsverduistering', *Theologia Reformata* 34(2), 115–134.

Verkuyl, J., 1971, *Breek de muren af! Om gerechtigheid in de ressenverhoudingen*. Bosch & Keuning, Baarn.

Vermeer, J., 1972, *De leer der waarheid, die naar de Godzaligheid is voorgesteld, bevestigd en toegepast in 85 oefeningen over de Heidelbergse Catechismus*, De Banier, Utrecht.

Versteeg, J.P., 1985, *Kijk op de kerk: De struktuur van de gemeente volgens het Nieuwe Testament*, Kok, Kampen.

Viering, J., 2003, s.v. 'Modernity', in E. Fahlbusch, J.M. Lochmann, J. Mbiti, J. Pelikan, L. Vischer & G.W. Bromiley (eds.), *The Encyclopaedia of Christianity,* vol. 3, pp. 611–616, Eerdmans, Brill.

Vloemans, A., 1954, *Cultuurgeschiedenis van Europa,* H.P. Leopold's, Den Haag.

Vorster, J.M., 1997, *Is die kerk nog funksioneel? Kerkvernuwing in 'n post-modernistiese konteks,* Potchefstroomse Teologiese Publikasies, Potchefstroom.

Vorster, J.M., 2004, *Ethical perspectives on human rights*, Potchefstroom Theological Publications, Potchefstroom.

Vorster, J.M., 2007, *Christian attitude in the South African liberal democracy*, Potchefstroom Theological Publications, Potchefstroom.

Vorster, J.M., 2008, *The challenge of contemporary religious fundamentalism*, Church History Society of South Africa (CHSSA), Unisa, Pretoria.

Vorster, J.M., 2011a, 'Go out and gather each day…': Implications of the ethics of Exodus 16 for modern consumerism', *Koers* 76(1), 171–192. http://dx.doi.org/10.4102/koers.v76i1.12

Vorster, J.M., 2011b, *Menswaardigheid, versoening en vergiffenis,* Potchefstroomse Teologiese Publikasies, Potchefstroom.

Vorster, J.M., 2012a, 'Christian ethics in the face of secularism', *Verbum et Ecclesia* 33(2), Art. #730, 8 pages.

Vorster, J.M., 2012b, 'Managing Corruption in South Africa: The role of Churches', *Scriptura* 111(2)(9), 133–147.

Vorster, J.M., 2012c, 'Towards a post-secular paradigm', *Studia Historiae Ecclesiasticae,* 38(2), 191–208.

Vorster, J.M., 2013, 'Kerk-wees in 'n post-sekulêre tyd', *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 53(4), 602–617.

Vorster, N., 2004, *Kerk en menseregte in 'n regstaat*, Potchefstroom Teologiese Publikasies, Potchefstroom.

Vriezen, T.C., 1966, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament,* Veenman & Zonen, Wageningen.

Walker, W., Norris, R.A., Lotz, D.W. & Handy, R.T., 1992, *A history of the Christian Church*, T & T Clark, Edinburgh.

Ward, G., 2003, *True Religion*, Blackwell, Oxford. http://dx.doi.org/10.1002/9780470690062

Waters, B., 2010, 'The incarnation and Christian moral life', in F.L. Shults & B. Waters (eds.), *Christology and ethics*, pp. 5–31, Eerdmans, Grand Rapids.

Webb, W., 2005, 'Applying the public service anti-corruption strategy in pursuit of accountable South African Public Administration', *Journal of Public Administration* 40(2), 151–165.

Webber, F., 1997, 'Governing racism: the corruption's of the executive', *Race and Class* 39(1), 22–23. http://dx.doi.org/10.1177/030639689703900103

Weiler, R., 2003, s.v. 'Natural Law', in E. Fahlbusch, J.M. Lochmann, J. Mbiti, J. Pelikan, L. Vischer & G.W. Bromiley (eds.), *The Encyclopedia of Christianity*, vol. 3, pp. 703–706, Eerdmans, Grand Rapids.

Weinzierl, E., 2003, s.v. 'Modernism', in E. Fahlbusch, J.M. Lochmann, J. Mbiti, J. Pelikan, L. Vischer & G.W. Bromiley (eds.), *The Encyclopaedia of Christianity,* vol. 3, pp. 607–611, Eerdmans, Brill.

Weiser, A., 1968, s.v. 'Faith: The Old Testament concept', in G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 6, pp. 182–202, Eerdmans, Grand Rapids.

Welker, M., 2013, *God the revealed, Christology*, Eerdmans, Grand Rapids.

Westermann, C., 1975, *Grundrisse zum Alten Testaments*, VanderHoeck & Ruprecht, Göttingen.

Wilkens, S. & Padgett, A.G., 2000, *Christianity and western thought: A history of philosophers, ideas and movements,* vol. 2, Inter-Varsity, Downers Grove.

Williams, D.T., 1998, *Capitalism, socialism, christianity and poverty*, J.L. van Schaik, Pretoria.

Willmer, H., 2007, 'Vertical' and 'horizontal' in Paul's theology of reconciliation in the letter to the Romans', *Transformation* 24(374), 151–160.

Wilson F.W. & Ramphele, M., 1989, *Uprooting poverty: The South African challenge: Report of the Second Carnegie inquiry to poverty and development in South Africa*, Philip, Cape Town.

Witte, J., 2007, *The reformation of rights: Law, religion, and human rights in early modern Calvinism*, University Press, Cambridge.

Wogaman, J.P., 1993, *Christian ethics: A historical introduction*, Westminister/John Knox Press, Louisville.

Wüstenberg, R.K., 1998, *A Theology of life: Dietrich Bonhoeffer's religionless christianity,* Eerdmans, Grand Rapids.

Wuthnow, R., 1993, *Christianity in the twenty-first century: Reflections on the challenges ahead,* Oxford University Press, Oxford.

Ziebertz, H. & Riegel, U., 2009, 'Europe: A post-secular society?' *The International Journal of Practical Theology* 13(1), 293–308.

‘Christelike etiek in ‘n sekulariserende samelewing’ genereer gesaghebbende, ten volle bewese en goed beredeneerde behandeling van christelike etiek, ‘n vername onderwerp wat van kardinale belang vir die mense van Suid-Afrika is. Dit dissemineer oorspronklike navorsing, bevorder samewerking van kundiges en genereer nuwe ontwikkelings binne die spesifieke veld van die Gereformeerde teologie en Christelike etiek.

Die teikenmark is spesialiste op die gebied van Sistematiese Teologie en kontekstuele bediening. Die outeur pas in die Christelike etiek die konsep van die koninkryk van God toe as die oorkoepelende paradigma, ten einde maatskaplike en kerklike probleme wat vandag ten opsigte van moraliteit ervaar word, te belig. Die hipotese van die boek word beredeneer en gestaaf deur die gebruik van ‘n baie wye verskeidenheid van klassieke, sowel as onlangse ondersoeke op die gebied van etiek. Wat hierdie spesifieke navorsing bevorder, is die feit dat die skrywer nie net na internasionale navorsers verwys nie, maar ook na Suid-Afrikaanse teoloë en die Suid-Afrikaanse situasie.

Die boek besin ook oor die fenomeen sekularisasie en die begrip postsekulêre spiritualiteit, bespreek teen die agtergrond van ‘n universele natuurwet en ‘n spesifieke Skrifopenbaring en Christologie. In die lig van die uitdagings van die postmoderniteit, fokus dit op die konsepte van waarheid, geregtigheid en die profetiese roeping van die hedendaagse kerk.

Die skrywer het daarin geslaag om die Christelike situasie-etiek te kommunikeer. Die werk kan navorsingsidees verryk en stimuleer, en help om versoening te bepleit.

Vakredakteur, Godsdiens Studies, A.G. van Aarde

AOSIS
www.aosis.co.za

ISBN: 978-0-620-64727-4